This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

PROPERTY OF
University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

Pil.
4.

RIVISTA ITALIANA

DI FILOSOFIA

FONDATA

DAL COMM. LUIGI FERRI

Anno XIII — Vol. I.

I Semestre 1898

ROMA

TIPOGRAFIA DI GIOVANNI BALBI

Via Mercede 28-29

1898

B
4
.R47

Contin
Biblion
8-12-52
79778

INDICE DEL VOLUME I. — ANNO 1898.

Articoli.

L. Ferri . . . — L'evoluzione filosofica. . . . . *Pag.* 4
A. Codara. . . — Seneca filosofo e S. Paolo 26-179
P. Covotti. . . — Il « Cosmos Noetós » di Plotino nella sua posizione storica 42
A. Gnesotto . . — Interesse e disinteresse nei sentimenti ed in particolare nei sentimenti morali 106
G. B. Gerini . . — Di una definizione dell'Allievo criticata dal professor Morando 114
A. Chiappelli ed L. Stein. — Una recente scoperta fatta presso Pompei d'un Musaico rappresentante « La scuola d'Atene » 133
V. Benini . . . — La memoria e la durata dei sogni 149
L. F. Ardy . . — Dante e la moderna filosofia sociale. . . . 191-318
A. Andres. . . — La interpretazione meccanica della vita . . . 257
G. Vidari . . . — Le scuole secondarie e la società presente. . . 286

Note.

E. Passamonti . — Giovanni Battista Benedetti 216-337
G. Marchesini . — Oggetto e soggetto della sensazione 235

Bollettino pedagogico e filosofico 117-245-352
Riviste estere e nazionali. 131-243-377
Notizie. 376
Recenti pubblicazioni *(in copertina).*

Ernesto Passamonti, *Redattore Responsabile.*

Roma — Tipografia di Giovanni Balbi — Via della Mercede, 28-29.

Ai Lettori,

Dobbiamo avvertire il pubblico ed in particolare i nostri abbonati, che, per difficoltà insorte, la proprietà della " Rivista Italiana di Filosofia „ non è stata più ceduta al signor Dottor G. Amato Pojero come avevamo annunciato nell'ultimo fascicolo. La " Rivista „ rimane quindi in proprietà della Signora Emma Ferri e ripiglia il suo posto qui in Roma, colla medesima Direzione, Redazione ed Amministrazione; riprende il suo lavoro coi medesimi concetti e sentimenti di prima, sicura di rendere un omaggio doveroso al compianto Fondatore e di soddisfare un bisogno realmente sentito dai cultori delle Filosofiche discipline in Italia, fidente che i valorosi Collaboratori e cortesi Lettori saranno ad essa larghi di aiuto come pel passato.

La " Rivista „ è lieta di potere presentare ai lettori due lezioni del suo Fondatore sull' **Evoluzione filosofica,** *raccolte dallo scolaro Prof. Giacomo Tauro e corrette nella prima parte dall'Autore stesso per il pubblico. Esse sono una novella prova della larghezza delle vedute e della progressività del pensiero d. Luigi Ferri; e crediamo che da tutti saranno lette con vivo compiacimento.*

La Redazione.

L'EVOLUZIONE FILOSOFICA

Cercare quali sono state le fasi principali dello sviluppo della filosofia è lo stesso che ricercare le relazioni della filosofia col movimento storico del sapere e della civiltà.

I.

La Storia ci insegna che in generale all'origine della civiltà e della coltura trovasi una religione, ossia un sistema di nozioni e di credenze riferite a una rivelazione, e in ogni modo reputate di origine divina e soprannaturale. Queste credenze, trasmesse da una generazione a un'altra, e formanti una tradizione, rispondono alle questioni che l'uomo istintivamente si pone intorno alla sua natura, origine e destinazione, nonchè alle sue relazioni col mondo e colle potenze che lo governano: e mentre soddisfano ai bisogni primitivi della mente, contengono eziandio le regole della condotta e abbracciano tutto l'ordine pratico. Questo sistema di nozioni e di credenze si impone con autorità assoluta allo spirito. Le idee fondamentali, da cui le altre derivano e che sono i principii, ai quali si deve conformare il sapere e la vita, sono i dogmi. I monumenti scritti, in cui questi dogmi si contengono più o meno determinati, e nei quali è consegnato l'insegnamento religioso, sia dai rivelatori, o fondatori delle religioni, sia, dopo di loro, dai loro interpreti, diventano la regola della fede dei credenti, e l'oggetto dello studio dei Sacerdoti e dei teologi.

Nella civiltà indiana sono gli Inni del Rigveda, e il codice di Manu, libri sacri che contengono la sostanza della religione più antica dell'India, ossia il Bramanismo.

Nella Giudea troviamo l'Antico Testamento e le tavole della legge colla religione che da Mosè fu detta mosaica, e che più generalmente si dice Ebraica.

Presso i Cristiani il Nuovo Testamento, ossia gli Evangeli, libri sacri della religione di Cristo.

Anche gli Arabi hanno il loro Corano, e la Grecia, nella quale la religione fu tanto meno importantdi e quella dei popoli predetti, ebbe pure le sue credenze mitologiche, le sue divinità e le sue tradizioni, significate principalmente nei Poemi Omerici ed Esiodei. Ma lo spirito umano è attivo e non si rassegna per molto tempo a ricevere in modo puramente passivo il dogmatismo teologico. Nascono di buon'ora i commentari necessari a spiegare al popolo i dogmi e ad applicarli, e l'ordinamento che ne risulta costituisce una teologia, destinata a determinare, definire, e sistemare la verità della fede; la teologia è dunque, una forma di sapere nella quale lo spirito comincia a spiegare la sua attività razionale, e ad applicare le sue leggi alle credenze, sotto riserva per altro di un'autorità direttrice diversa da esso o superiore. È chiaro quindi che in questo periodo la norma principale del sapere non è interna, ma esterna. Tuttavia l'impulso è dato e lo spirito, spinto dal desiderio del sapere, svegliato dai dubbi e dalle difficoltà sorte nelle divergenze dei commentatori dei dogmi e delle tradizioni sacre, si applicherà a studiare e risolvere i problemi col solo lume della ragione, emancipandosi dall'autorità esteriore, e cercherà così una libera risposta a quelle

medesime questioni di cui aveva ricevuto passivamente la soluzione.

Da quel momento un nuovo stadio della vita intellettuale è cominciato; una nuova forma di sapere, ossia la Filosofia, succede al dogmatismo religioso.

II.

Come la religione fu la culla della Filosofia, così la Filosofia fu la culla di tutto il sapere. La Filosofia aspirò fin dal suo principio all'unità e totalità della conoscenza, e abbracciò i primordi delle varie scienze. Difatti i primi Filosofi furono anche i primi scienziati. Ce lo attesta fra le altre la storia della coltura greca, nella quale i filosofi anteriori a Socrate, come Talete, Anassimandro, Anassimene, ecc., iniziarono varie scienze e s'illustrarono nei loro cominciamenti. Ma dato dallo spirito filosofico l'impulso al sapere, doveva manifestarsi in questo un doppio movimento, di analisi e di sintesi, i cui risultati sarebbero stati da una parte una determinazione della Filosofia e dei suoi oggetti proprii, e dall'altra il distacco successivo delle scienze particolari da quelle che s'incentrano nella metafisica e formano con essa il sapere filosofico.

Ma questa separazione non poteva sopprimere le relazioni iniziate da una comune origine tra la Filosofia e le Scienze; che anzi data l'unità dello spirito umano e l'intreccio delle sue facoltà intellettuali, ne doveva risultare un doppio influsso delle scienze distaccate dalla loro madre comune sopra di essa, e viceversa di questa sopra di loro. Difatti mentre la Storia ci permette, a così dire, di assistere al nascimento delle scienze dal seno della Filosofia, ci attesta

pure la reciproca azione tra questa e quelle, mostrandoci un processo analitico e sintetico che alternante nel pensiero, ora divide le parti del sapere per renderne lo studio più particolare e preciso, e ora le ricompone nella unità del tutto, doppia condizione del progresso intellettuale umano. L'evoluzione filosofica ha due aspetti: si può chiamare l'uno esterno e l'altro interno. Mentre peraltro si possono chiaramente distinguere, è necessario avvertire che non sono mai separati, e che, considerandoli nell'ordine cronologico, non si scorge fra essi una successione, ma bensì un prevalere dell'uno o dell'altro secondo i tempi e la prova dello spirito filosofico. Poichè si comprende, la Filosofia per costituirsi, ha dovuto analizzare la propria idea e comporre quel complesso di scienze che rispondono appunto alle sue parti, mentre da un altro lato allargandosi per tal guisa il proprio campo, e determinandosi simultaneamente quello delle altre scienze, essa ha dovuto crescere tutt'insieme in intensità e in estensione: in intensità per la comprensione maggiore e l'ordine progressivo delle sue parti, in estensione pel numero ingrandito delle cognizioni, ossia delle discipline da essa staccate che il suo compito e il suo carattere di sintesi universale del sapere le impone di abbracciare.

Definiamo in modo più preciso questi due aspetti dell'evoluzione filosofica. A quello che chiamiamo esterno spettano i rapporti reciproci della Filosofia colle altre scienze e viceversa, rapporti i quali si risolvono non solo nella determinazione di nuovi oggetti del sapere filosofico o del sapere positivo, ma anche nella introduzione di nuovi metodi nell'uno e nell'altro. A quello che abbiamo detto in-

terno appartiene invece un innalzamento della riflessione che perfezionando il metodo, svolge la dottrina centrale della conoscenza da cui tutte le discipline filosofiche dipendono, e quindi per esse tutto il sapere.

Nel secondo, in questo aspetto, che è tutto interno, la Filosofia cresce, a così dire, in intensità; le fasi storiche della sua evoluzione non consistono più soltanto nelle relazioni sue successive con le scienze particolari che vanno formandosi e operando su di essa, ma nell'esame sempre più profondo delle idee fondamentali del sapere, nella determinazione sempre più precisa dei poteri e dei limiti del pensiero, in ordine alla realtà universale e quindi a una penetrazione sempre maggiore del problema della certezza e della verità.

Consideriamo dunque successivamente l'uno e l'altro dei due lati del movimento filosofico.

III.

Notiamo prima di tutto nell'andamento storico della Filosofia Greca il costituirsi di un organismo delle scienze filosofiche nel concetto del sapere universale. Di fatti coi Sofisti, indagatori dei processi del pensiero e del loro valore, e sopratutto con Socrate, la mente è richiamata dallo studio speculativo della realtà cosmica alla osservazione di sè stessa e delle sue leggi. La riflessione interiore inizia la psicologia e la morale scientifica e pone colla dottrina Socratica del Concetto e dell'Induzione la prima base della Logica, che si svolge nella dialettica di Platone, e riceve nelle dottrine di Aristotele il suo definitivo ordinamento.

L'Estetica generale, o Filosofia dell'arte, e Filosofia della

società, ossia Politica, si determinano in Platone per ricomparire sviluppate in forma sistematica presso Aristotele insieme alla Psicologia, alla Morale e alla Logica. Esse sono unite fra loro nonchè di concetti fondamentali della Cosmologia e della Teologia razionale mediante vincoli comuni, forniti dalla scienza generale dell'Essere, ossia della Metafisica di cui Aristotele è il fondatore. Da quel momento l'organismo delle scienze filosofiche è costituito, la loro unità stabilita nella Metafisica, il loro legame determinato dalla Psicologia e dalla Logica, come mediatrici fra la scienza generale dell'essere e le scienze che si aggirano nella attività pratica e operativa dell'individuo e della società. Questo ordinamento, con poca varietà di titoli, è rimasto fino a noi. Ma nel tempo stesso che le scienze filosofiche si costituivano circoscrivendosi nel campo universale del sapere, le altre scienze in parte se ne distinguevano, e si separavano dalla filosofia, in parte vi rimanevano unite o confuse. Già anche prima dei tempi di Platone e di Aristotele, la Medicina e le Scienze Matematiche avevano speciali cultori. È noto che lo Stagirita ha consacrati libri famosi alla Zoologia, e che da esso ha origine la specialità distinta di questa scienza, come da lui e da Teofrasto le altre scienze relative al gruppo della Storia Naturale. L'Astronomia si emancipa dalla Filosofia in modo decisivo con Aristarco, Ipparco e Tolomeo ai tempi della Scuola di Alessandria (III sec. A. C.). L'Idrostatica e la Meccanica scientifica si costituiscono con Archimede, poco tempo dopo, mentre la Fisica come scienza generale della Natura continua ad essere trattata dai Filosofi nei Commentarî a quella di Aristotele, finchè essa trova il proprio metodo e se ne eman-

cipa con Galileo. Solo alla fine del secolo scorso, per opera di Lavoisier, la Chimica si sostituisce ai sogni degli alchimisti e in certe speculazioni che i filosofi applicavano allo studio della costituzione dei corpi e alla trasformazione della loro qualità. L'Economia pubblica, preceduta dalla domestica nei libri di Senofonte, e da alcune idee sui commerci e sugli scambi della moneta, nei libri di Aristotele, non diventa una scienza a sè che nei tempi moderni, e segnatamente per opera di Adamo Smith e dell'italiano Genovesi. La scienza del linguaggio, sulla quale si trovano nozioni, a così dire, germinali, nel Cratilo di Platone, è tutta moderna e appartiene al nostro secolo.

Non credasi che, nel costituirsi, le scienze speciali altro non abbiano fatto che distaccarsi dalla madre comune, poichè oltre alle idee fondamentali dei gruppi a cui appartengono, esse hanno comune con la Filosofia il metodo generale e i precetti logici della Scienza, le cui applicazioni alle particolari discipline non sono state possibili senza che o i rispettivi fondatori fossero filosofi o dai filosofi ne ricevessero il concetto. Lo provano gli esempi memorabili di Leonardo da Vinci e di Galileo, i veri istitutori del metodo sperimentale, e precursore l'uno fondatore l'altro, della Fisica moderna. Lo provano pure le nuove e large istruzioni con le quali Francesco Bacone ha delineato l'oggetto di parecchie scienze nel suo trattato *Dell'Accrescimento e dignità delle Scienze*, e la parte che gli spetta nell'impulso dato al Metodo Sperimentale col suo *Nuovo organo.*

Né vuolsi dimenticare che Newton e Leibnitz furono filosofi, e che mente filosofica non si può ricusare a Carlo Darwin, cosicché la grande rivoluzione operata da quest'ul-

timo nella Biologia si collega con il concetto della evoluzione, il quale è essenzialmente filosofico, come quelli dell'attrazione e della forza, introdotti dai due primi nella Astronomia e nella scienza della Natura.

Se non che, costituite con l'aiuto della Filosofia, le scienze hanno alla lor volta esercitato un importante influsso sul movimento; e difatti mirando questa alla unità e dimostrazione del sapere mediante i suoi supremi principî ha dovuto tener conto dei nuovi aspetti assunti da essi in seguito all'apparizione delle nuove Scienze, e alle scoperte fatte sulla materia, sulla vita, e nel regno animale per determinare e ricongiungere in miglior ordine gli obbietti e le sfere del sapere, e così rinnovare il sistema filosofico.

Ne sono luminose prove la Rivoluzione astronomica per opera di Copernico, la Rivoluzione in Fisica operata da Galileo, l'Evoluzionismo del Darwin, il suo concetto della trasformazione delle specie.

La nuova idea del mondo, sostituita da Copernico a quella di Tolomeo, e sposata da Giordano Bruno alla filosofia della natura, e alla Metafisica contribuisce a creare un nuovo sistema tracciato dal Filosofo Nolano nelle sue linee principali e colorito dallo Spinoza, dallo Schelling, e dall'Hegel.

La rivoluzione operata nella Fisica da Galileo, e la diffusione del metodo sperimentale, unita al concetto geometrico-meccanico del mondo, determinato contemporaneamente dal grande Toscano e da Descartes, concorrono a crescere l'importanza dell'osservazione in Psicologia e a introdurre in quella Scienza lo studio del meccanismo organico; in altri termini danno un impulso all'indirizzo empirico della Filo-

sofia, mentre l'indirizzo idealistico si determina alla sua volta per altre cause. Finalmente la rivoluzione effettuata nelle scienze biologiche ci permette di assistere oggi stesso agli effetti da essa prodotti nelle dottrine filosofiche sotto i varii nomi di positivismo, evoluzionismo, o monismo evoluzionistico. La Storia ci mostra adunque un doppio moto di analisi e di sintesi nel sapere, mediante il quale dalla Filosofia si staccano e si costituiscono le scienze speciali non senza il suo concorso, e separate da essa vi si ricollegano influendo alla loro volta sui concetti filosofici.

IV.

Evoluzione filosofica interna.

Le norme seguite dal pensiero filosofico nella ricerca dei primi principii sono essenzialmente :

1° l'autorità religiosa ;

2° gli assiomi e le massime del senso comune ;

3° la coscienza dei limiti del senso comune stesso e il concetto della opposizione che apparisce simultaneamente fra il soggetto e l'oggetto della conoscenza ;

4° la necessità di risolverla congiunta col fine supremo di ottenere la maggiore possibile unificazione della forma e della materia del sapere, ossia la sintesi più completa e più semplice della cognizione e della realtà riducendone le parti agli elementi primi, deducendole da essi, e collegandole in un tutto mediante qualche legge universale. Qui non si tratta di descrivere nè di verificare lo sviluppo storico di un pensiero che sia proceduto con regolare successione di fasi nella filosofia di ogni paese civile.

Questo che si cerca è il numero e la qualità delle forme che può assumere il pensiero filosofico nel suo svolgimento e che ha realmente assunte, e alle quali tutte le altre si possono ridurre. Distinguiamo l'aspetto logico dal cronologico della questione. Se si volesse mostrare in tutti i paesi, ove la Filosofia ha messo radice, la forma del senso comune, la forma critica e la sistematica distribuite regolarmente in ordine di tempo, si tenterebbe un'impresa inutile. Invece si può provare che esse esistono in modo più o meno compiuto in ogni periodo della storia del pensiero, e che al sopraggiungere della riflessione che le accosta e nota le loro attinenze, esse manifestano un ordine logico e una dipendenza scientifica. La forma teologica della Filosofia è troppo poco distinta dal pensiero religioso, e troppo nota perchè ci fermiamo a descriverla. Basti soltanto ricordare che in essa i criterii del vero e del bene sono tratti da una religione particolare e dalla fede che ad essa si riferisce; così per Cassiodoro, iniziatore di questa forma nel Medio Evo, la verità e la virtù non sono possibili fuori del cristianesimo, le anime che non professano la fede cristiana sono *animae teterrimae* (V. il *De Anima* di Cassiodoro).

È chiaro che in un pensiero il quale procede seguendo questa norma possono distinguersi varii gradi di attività e di importanza secondo le religioni da cui dipende e i termini di questa dipendenza: essi diversificano fra l'estremo di un timido ed angusto commento in cui tutto è subordinato alla rivelazione e qnello di un sistema in cui la rivelazione si compone con le verità naturali e concorre negativamente come principio da non contraddirsi, o positivamente come soluzione determinata alla formazione di

una filosofia: e in questo ultimo stadio avviene di spesso che il pensiero progredito e aguzzato dalla coltura generale passi alle altre forme del pensiero filosofico subordinandole a questa prima. Quale immensa differenza fra le Somme di San Tommaso e i piccoli trattati di Cassiodoro! Quanto cammino ha percorso la ragione dall'uno all'altro! Nondimeno signoreggia negli scritti del Dottor angelico, come in quelli del segretario di Teodorico, il medesimo principio e si propone essenzialmente la stessa mèta. Del rimanente la forma teologica del pensiero ci interessa qui soprattutto come antecedente della filosofia del senso comune, altra specie di dogmatismo, ma assai diverso che consiste precisamente nell'accettare i principii detti di senso comune come identici a quelli del sapere, che imprende l'analisi e la sintesi dello scibile sotto la direzione di questi principii, persuaso che siano i primi e risoluto di non oltrepassarli. Lo preciseremo maggiormente dicendo che la norma da esso proposta e i limiti assegnati al pensiero possono riporsi essenzialmente in una adesione non sindacata e non sindacabile:

1° al valore obbiettivo della nostra intelligenza e delle funzioni fondamentali nelle quali risiede il suo esercizio, come la coscienza, la memoria, il giudizio, la percezione;

2° a certi suggerimenti istintivi che accompagnano l'applicazione di queste funzioni agli oggetti del pensiero, come nel caso della credenza naturale alla esistenza del mondo esteriore e nell'altro caso della fede nella costanza delle leggi e dell'ordine della natura;

3° al valore assoluto dei giudizi, coi quali si affermano le leggi supreme e i principii universali della ragione come

quelli che si chiamano di causa, di sostanza, di identità, e di contraddizione.

Ora è facile accorgersi che una filosofia eretta su questa base muove da un doppio presupposto e cioè dalla uniformità della nostra intelligenza colla natura delle cose, e dall'ipotesi che i giudizii supremi da cui dipende il modo comune di pensare e gli istinti che vi si mescolano, siano atti a guidarci nella sintesi dello scibile e bastevoli a stabilirne i primi principii, senza che occorra sottoporli a un esame critico.

È pure da notarsi che essa opina di aver toccato con questi fatti considerati come originarii e insuperabili, gli ultimi termini dell'analisi, e finalmente che non vi è omogeneità e coerenza nelle norme che essa intende seguire e da cui essa spera di ricavare l'ordine e l'unità dello scibile; poichè mentre i principii di ragione si risolvono per essa in giudizii universali e provengono dalla più alta funzione dell'intelligenza, e mentre le facoltà intellettive si collegano fra loro per le attinenze di una comune natura, i suggerimenti sensibili e gli istinti a cui da un altro lato essa filosofia fa capo, appartengono a un ordine diverso, anzi opposto di fatti; poichè, concesso che non siano estranei al pensiero, il senso e l'istinto sono per altro privi per sè stessi di coscienza e di riflessione, condizioni indispensabili, se non di qualunque pensare, certo di qualunque intendere.

Vi è dunque in questa forma del pensiero filosofico una opposizione di principii non risoluti nei loro elementi, nè conciliati, e questa è la ragione fortissima per cui lo spirito non si arresterà ad essa, ma la sorpasserà elevandosi a méta più alta. Intanto per altro si può facilmente rico-

noscere quale differenza e quale progresso separino questa seconda forma dalla prima. Ambedue muovono da un presupposto; l'una cioè dalla verità di una tradizione religiosa o di una rivelazione; l'altra dalla veracità e infallibilità delle norme del senso comune; ma il primo presupposto è una legge interna; obbedendo alla prima l'intelligenza, serve a una norma non sua, non è ancora conscia della propria legge e della propria autorità; non è emancipata dall'esterno, non è signora di sè. Il secondo presupposto è invece interno. Il pensiero muovendo da esso piglia le mosse dai dati e dalle norme della natura umana. Qui l'intelligenza crede di obbedire a sè stessa e alla sua legge; essa si ritiene autonoma e sente la propria autorità; e il grado di libertà, che accompagna il suo sviluppo, è proporzionato a quello della riflessione, a cui è salita.

Poichè l'intelligenza non è divenuta indipendente dalla regola esteriore se non rendendosi consapevole della esistenza di un'altra regola, e precisamente di quella che è in lei e le è propria, ed ecco come ciò ha potuto avvenire. In primo luogo nel contenuto delle tradizioni e delle credenze vi sono delle difficoltà o delle contradizioni che tosto o tardi si rivelano alla coscienza e svegliano la riflessione; in secondo luogo il rapporto che esiste primitivamente fra l'intelligenza e la tradizione religiosa contiene pure una opposizione che presto o tardi si affaccia allo spirito e lo spinge a superarla; poichè da un lato esso sa di obbedire a una norma esteriore e da un altro esso non ignora che il dato religioso non si svolge e le norme prescritte dalla autorità tradizionale non si applicano, se la mente non opera, se non pensa, se non fa uso della regola interna.

Lo spirito è così reso attento alla distinzione delle due regole, e come l'una di essa è dentro a lui stesso ed è inoltre la condizione prima del pensare, egli aderendovi diventa libero e signore di sè, e nello stesso tempo passa a una sfera di riflessione più alta che non sia quella del suo stato precedente.

Una attività più profonda, un grado superiore di libertà, una prima affermazione della propria autorità sono dunque i risultati che derivano dal passaggio che fa l'intelligenza filosofica dalla prima alla sua seconda forma. Le contraddizioni esistenti nella sua primitiva norma e nella sua relazione con essa sono i primi stimoli che la spingono a progredire.

Ma il pensiero filosofico che si esercita sotto la direzione del senso comune, non è pienamente autonomo; esso sente, a così dire, la propria autonomia e non se ne rende appieno consapevole, o piuttosto accettando per regola quel miscuglio di principii razionali e di sentimenti e di istinti che pigliano il nome di senso comune, esso rimane in parte *eteronomo;* la sua regola non è nè sempre, nè schiettamente razionale. Anche qui una contraddizione apparisce, non più esterna, ma interna, tra le norme attinte nel sentimento e quelle accettate dalla ragione, essendo troppo diversa la natura loro, e conoscendosi d'altra parte che il senso è spesso suscettivo d'illusione, e non è sempre buon testimonio della verità. Quindi anche la coscienza d'un assai maggiore e più largo contrasto tra l'interno e l'esterno, fra il subbietto e l'obbietto, tra il pensiero e il mondo, contrasto al quale si conduce la mente tosto che riflette agli errori e ai disinganni di cui è suscettivo il senso comune,

alle varie forme che piglian le credenze e le dottrine risultanti dai suoi pronunciati nella varietà dei tempi, dei paesi e delle schiatte e quindi finalmente antinomie che si manifestano anche in quei giudizii, cosmologici e teologici che si possono riguardare come i suoi effetti costanti ed universali.

Che differenza passa fra l'elemento sensitivo e l'elemento intellettivo della cognizione? In che modo si combinano nello spirito per formare e svolgere l'esperienza? In che guisa l'uno e l'altro ci pongono in relazione col mondo? In che modo e fino a qual punto la nostra facoltà di conoscere penetra nelle cose? Vi è armonia, vi è identità, vi è discordia e scissura fra il soggetto e l'oggetto? Che cosa vi ha di oggettivo, che cosa di soggettivo nei nostri concetti e nelle nostre percezioni? Tutte queste domande risultano dai dubbi cagionati dalle difficoltà e contraddizioni che la filosofia del senso comune lascia sussistere. Un nuovo e complesso problema è posto dinanzi alla mente e si deve sciogliere. La forma del senso comune è divenuta insufficiente e il pensiero filosofico deve salire a una forma più alta, cioè alla forma critica.

Questa forma consiste essenzialmente, come si è detto, nella determinazione dei poteri e dei limiti, o più generalmente delle condizioni genetiche e logiche del pensiero. Poichè quando il pensiero conosce queste condizioni sa ancora onde hanno origine, come si collegano e a che termine si arrestano i suoi modi e i suoi atti.

Il problema della origine delle Idee era ed è tutt'altro che un problema ozioso. Poichè esso si connette con la loro riduzione e classificazione e con la rispettiva classificazione e riduzione degli obbietti, e perciò è intimamente

collegata con la sintesi del sapere e concorre effettivamente a compierla come aspetto della forma critica del pensiero filosofico e parte del suo sviluppo. Difatti la soluzione di questo problema richiede precisamente che si stabilisca la doppia relazione nel cui esame versa essenzialmente la filosofia critica, e cioè la relazione dell'esperienza colla ragione e l'attinenza dell'una e dell'altra colla realtà, di guisa che quando questo quesito è stato posto per la prima volta nettamente, si può dire che la critica della conoscenza è stata appunto allora iniziata: e non è da incolpare questa forma del pensiero, considerata nella sua essenza, se il problema è stato risolto in sensi diversi e opposti, e se la filosofia sistematica ha preso precocemente il posto della critica. Poichè mentre questa ultima forma del pensiero filosofico richiede prima di tutto che si osservino i fatti quali sono e non si tratti della loro riduzione se non dopo una accurata classificazione e una verificazione empirica delle loro simiglianze e della loro riduzione se non dopo una accurata classificazione e una verificazione empirica delle loro somiglianze e delle loro differenze, avviene invece che una riduzione preconcetta e ipotetica sia operata mediante un metodo altrettanto ipotetico, come succede nel sensismo di Condillac, o venga affermata senza prove, come accade nell'intellettualismo di Cartesio.

Il Locke è stato meno sistematico di Condillac e di Cartesio nel trattare della genesi delle cognizioni umane, ma se ha colto nel segno mostrando che tutte suppongono l'uso dei sensi e della riflessione, ossia la doppia esperienza, interna ed esterna, non è stato altrettanto felice nel determinare le condizioni loro formali e le leggi loro. Ora la

critica deve non solo farci conoscere i dati primitivi e gli elementi riducibili, ai quali si riconduce tutta la materia della cognizione, ma anche quelli in cui è compresa la sua forma, ossia la sua legislazione. La distinzione della materia e della forma, già adoperata da Aristotile nella sua filosofia e dopo di lui generalmente adottata come canone metodico nelle scuole, sgorga direttamente dal pensiero in quanto essa fa un uso logico delle sue funzioni ed è consapevole di applicarle ai suoi dati naturali. Kant l'ha ripigliata proponendo e formolando il problema critico, ed ora si può forse renderla ancora più chiara, mostrando che la nozione di forma si converte con quella di legge e di processo, e la nozione di materia con quella dei fatti, e che le nozioni di legge e processo, si determinano mediante relazioni costanti fra gli elementi o le serie degli elementi costitutivi dello sviluppo o della natura dei fatti medesimi.

Adunque un pensiero filosofico che sia giunto alla forma critica e l'abbia stabilita, è in possesso della legislazione del pensiero, ne sa distinguere le parti e il valore, come anche le attinenze che la congiungono con gli oggetti, è capace di dire ciò che possono le varie funzioni intellettive e ciò che non possono, e più generalmente in che guisa un modo e un elemento della cognizione ne ha per condizione un altro e non si applica alla soluzione dei problemi metafisici che con questa coscienza.

Ma il fermarsi a questa forma non è possibile: anzi è contraddittorio: poichè la critica della cognizione non è intrapresa, le condizioni, le leggi e le limitazioni del pensiero non sono stabilite che al fine di applicarlo alla unificazione e spiegazione del sapere, in altre parole, alla so-

luzione dei problemi metafisici. La filosofia critica non può dunque terminare in sè stessa, non può essere scopo a sè medesima: non è fine in sè, ma mezzo a un'altra. E di fatto presso Kant medesimo essa non serve che a meglio accertare la via per la quale si raggiunge il reale e i mezzi per servire alla costruzione dei concetti della materia e dello spirito, della natura umana, della religione, della moralità e della virtù, del dovere e del diritto, dell'arte e della bellezza e che debbono eziandio restituire a questi concetti un valore tanto più sicuro quanta è stata più severa la critica che la ragione ha istituita sopra sè medesima, più conteso e ristretto il potere delle sue funzioni.

Si può disputare sul metodo e sui risultati della critica kantiana, si può negare questa o quella parte che riguarda la ragion pura, la ragion pratica e il giudizio; ma non vi può essere dubbio alcuno pel concetto della medesima, sul suo organismo e sul suo scopo.

Si può contendere l'esattezza delle analisi con cui il filosofo di Konisberga assegna alla ragione e alla esperienza i loro rapporti e i loro limiti, all'intelletto e alla sensibilità le loro forme; si può dubitare che la ragion pratica abbia il potere che non ha la ragion pura, quello cioè di aprirci il mondo delle sostanze e delle cause, ma è certo che Kant fu mosso al suo lavoro critico dalla incoerenza in cui s'avvolgeva la vecchia metafisica, mistura di forma sistematica e di forma determinata dal senso comune.

I principii e i poteri intellettivi che egli prese ad esaminare, erano appunto quelli di cui si serve il pensiero filosofico comune e la filosofia che si fonda su di esso. Egli cercò e credette di scoprire gl'indimostrati presupposti di

questa filosofia, le antinomie a cui conduce nell'ordine cronologico, i paralogismi che racchiude relativamente alla percezione della realtà interiore ed esteriore.

Ma qui non si tratta di sapere se Kant abbia bene o male eseguita la critica e se debba essere emendata, come io credo, in molte parti.

Mi basta di affermare che essa era necessaria ed è tuttavia come parte di uno sviluppo organico del pensiero filosofico.

La critica dei poteri intellettuali è dunque possibile perchè è possibile l'analisi dei loro prodotti, perchè vi è varietà e unità nelle funzioni della intelligenza e nelle forme della conoscenza, perchè esse si possono considerare sotto il doppio aspetto di fatti e di idee a cui si addice sviluppo e ordine logico. Qui pure si può andare dal noto all'ignoto, e, come Cartesio l'ha dimostrato, movere da una prima cognizione in cui pensiero e realtà, soggetto e oggetto, rappresentanza e rappresentato si unifichino.

Che tale appunto è il suo *cogito*, prima certezza non mai considerata abbastanza quando si tratta dell'ordine e del fondamento del pensiero filosofico: prima affermazione del reale in cui il *senso comune* e la *scienza* convengono (1) e in cui ravvisano un criterio intrinseco di verità, l'evidenza; poichè il cogito non è solo il luogo fisso sul quale la filosofia critica appoggia, per così dire, la sua leva per movere la massa delle cognizioni e trasportarle in un punto di veduta in cui ne venga censurato il valore; ma per le attinenze della coscienza colle varie forme del pensiero,

(1) C. T. Mamiani, *Meditazioni Cartesiane*, 2. e 3. Meditazioni.

il cogito ne esprime la comune certezza e ne condiziona la unità di sviluppo permettendoci di ritrovare colla riflessione e l'analisi le inferiori e salire direttamente alle superiori: di guisa che non ci possa essere interruzione nè vuoto e molto meno contraddizione fra il senso comune, la critica e la scienza compiuta, ma transito, malgrado i divarii, conciliazione nei contrasti e coerenza nel tutto; il che non potrebbe accadere senza il valore assoluto della scienza che il pensiero ha di sè e del suo contenuto, e cioè senza una qualche unità incontestata e comune del reale, del vero e del conoscere in tutto il giro delle sue manifestazioni.

Togliete questo elemento comune di certezza e di verità e con essi il fatto e l'idea che contiene, e voi mi rendete impossibile di rialzarmi dal dogmatismo della fede a quello del senso comune, da questo al pensiero critico e dalla critica al dogmatismo del pensiero speculativo.

Quando Socrate in faccia ai pregiudizi religiosi di quel tempo, alle preconcezioni politiche e ai metodi inflessi o irrazionali rivocava gli uomini alla coscienza della loro ignoranza, egli spogliava bensì la loro intelligenza di ogni contenuto concreto, ma li rendeva chiari circa le esigenze della loro ragione, e l'esistenza di leggi comuni da osservare e applicare nella riforma delle vecchie nozioni e nell'acquisto delle nuove: e la speculazione Aristotelica come la Platonica si coordinano scientemente alla posizione che con lui aveva preso il pensiero, nel quale certamente avrebbe potuto innestarsi una filosofia critica, se in questa sfera suprema delle cose umane l'ordine di sviluppo fosse così diritto e così puro come taluno se lo può figurare in idea astraendo dalla realtà e dalla storia: mentre invece la genesi degli

strati del pensiero somiglia troppo bene a quella degli strati geologici, ove gli avanzi delle forme inferiori e superiori della vita si incrociano e si mescolano, certo non senza ordine e gerarchia, ma nemmeno con regolarità assoluta e non senza qualche anticipazione; altro essendo l'ideale di un ordine perfetto, altro l'ordine reale che oltre al seguire certe leggi si fonda sulla varietà del possibile e non di rado sull'accidente tanto per le creazioni dello spirito, quanto per quelle della natura.

Ma procediamo. È evidente che il pensiero filosofico, il quale è in possesso della forma critica, è superiore in profondità, libertà, e autorità a quello che si arresta alle forme del senso comune.

È più profondo perchè conosce il senso comune, lo esamina e lo giudica, penetrando nelle cause delle sue illusioni e nei motivi delle sue affermazioni: è più libero perchè non soggiace a nessun'altra necessità che a quella della ragione.

Il pensiero teologico sottostà a una necessità esterna e il pensiero che ha forma di senso comune dipende dalla necessità interna e naturale degli istinti e dei sentimenti; quantunque spontaneo non si può dire pienamente libero, poiché in parte *autonomo* e in parte *eteronomo*.

Il pensiero critico invece, essendo schiettamente razionale, non riconosce altra autorità che quella della sua legge: è affatto libero perchè è interamente autonomo; e questo maggior grado di libertà si unifica con un accrescimento corrispondente di autorità; poichè il concetto di autonomia si risolve appunto, nei due concetti della legge (νόμος) in cui risiede il principio dell'autorità e nella coscienza

della medesima, o coscienza del soggetto (αὐτό) in quanto sa di esserne fornito, di averlo in sè.

Ma finalmente il pensiero critico non può terminare in sè stesso. Una tale sospensione del moto della ragione sarebbe contraddittoria.

Qualunque sia il risultato a cui è giunto circa la possibilità, i limiti, e le difficoltà della Metafisica, essa deve necessariamente conchiudere coll'ammettere o rigettare il pensiero speculativo, la possibilità, o l'imposta di una sintesi e spiegazione del sapere e dell'essere in qualche forma, e con qualche metodo. Il dogmatismo e lo scetticismo debbono essere la sua conclusione.

La forma critica del pensiero filosofico non è dunque che un gradino per salire alla sua forma sistematica o speculativa, forma superiore che deve comprendere le inferiori e darci finalmente con una dottrina compiuta della cognizione, la base della sintesi desiderata.

LUIGI FERRI.

Seneca filosofo e S. Paolo

(*Continuazione. — V. fascicolo Novembre-Dicembre del 1897*).

3. — La parte della Teodicea di Seneca che più si avvicina al pensiero cristiano, esposto nel Vangelo e nell'Epistole Paoline, è quella della divina Provvidenza. Iddio, secondo il concetto cristiano, è padre amoroso che provvede al bene della creatura con sapienza infinita, per cui la creatura deve abbandonarsi fidente nelle braccia del suo Dio, che, se non si dimentica del giglio del campo e dell'abitatore dell'aria, certamente non si dimenticherà dell'uomo, creatura sopra tutte le altre privilegiata.

Or bene Seneca nel *De Providentia* dimostra che l'opera meravigliosa dell'universo non può a lungo stare, senza un'altra intelligenza suprema che la governi e la conservi; difende Iddio dalle ingiurie e dalle bestemmie degli empii e degli infelici, e fa conoscere che Iddio non solo governa il mondo, ma eziandio ricolma di benefici gli uomini.

Basta leggere il primo capo del libro citato, se vogliamo persuaderci di questa verità. Il qual capo chiude col risolvere la questione « perchè Iddio tormenti il buono col dolore e colla miseria » affermando che lo vuole provare, rendere forte e preparare a sè. Concetto, per vero, assai bello, e che potrebbe avere qualche riscontro negli scritti dell'Apostolo, ma che viene nel capo seguente indebolito e portato quasi al ridicolo là dove ci si rappresenta Iddio che dall'alto si compiace di rimirare i buoni lottare coll'avversa fortuna, come noi ci dilettiamo se vediamo un giovanetto d'animo costante prendere nel laccio una fiera o sostenere l'assalto di un leone. Il Dio di Seneca è provvido,

regge e governa, non soltanto pel bene dell'uomo, ma anche per proprio divertimento! « Chi è tanto misero (esclama Seneca), chi tanto trascurato, chi si agitato dall'avversa fortuna da non aver provata la munificenza degli Dei? » (1) « Gli Dei non vogliono e non possono nuocere, imperocchè hanno mite e placida natura lontana dal recare ingiuria altrui quanto a sè... » (2). « Iddio anche diede certi doni all'universo genere umano, dai quali è escluso nessuno ». (3).

Sono queste le idee intorno alla divina Provvidenza del moralista romano; idee però che, anzichè essere frutto dello studio dei libri sacri del Nuovo Testamento e della supposta relazione coll'apostolo delle genti, sono frutto dello studio dei filosofi anteriori. Infatti in Cicerone abbiamo: « Gli Dei provvedono alle città ed a ciascun uomo; gli Dei hanno cura delle grandi cose, delle piccole non si prendono pensiero (4); dico che dalla provvidenza degli Dei il mondo e tutte le parti del mondo furono formate da principio e in ogni tempo sono amministrate ». (5).

Aristotele, fatta l'ipotesi di alcuni abitanti sotterra in luoghi ornati di insegne e di pitture e forniti di tutto quello, di cui abbondano quelli che si reputano felici, senza che mai siano usciti sopra la terra, ma però avendo ricevuto la notizia esservi qualche nume e virtù degli Dei, afferma che, qualora da quei luoghi nascosti, apertesi le fauci della terra, uscissero a vedere la terra e i mari e il cielo, la grandezza delle nubi e la forza dei venti, la bellezza della notte stellata, le fasi lunari, e il sorgere e il tramontare

(1) De beneficiis IV, 4.

(2) De ira II, cap. 27.

(3) De beneficiis IV, 28.

(4) De natura deorum lib. II, cap. 65: « Nec vero universo generi hominum solum, sed etiam singulis a Diis immortalibus consuli et provideri solet..... » — Lib. II cap. 66 « ipsorum deorum saepe praesentiae, quales supra commemoravi, declarant, ab his civitatibus, et singulis hominibus consuli..... Magna dii curant, parva negligunt ».

(5) De Natura Deorum II, 30.

degli astri, dovrebbero confessare che vi sono gli Dei e che queste sono opere degli Dei ». (1). Lo stesso filosofo, attratto dall'ordine che dovunque regna nell'universo, riconosce per causa di esso la mente e il governo di Dio. « Se qualcuno entrato in una casa, o in una scuola, o in una piazza, nel vedere di tutte le cose la ragione, il modo, la disciplina, è costretto a confessare che ciò non avvenga senza una causa, ma deve intendere che vi è uno che sta a capo ed al quale è mestieri obbedire, tanto più in mezzo a sì grandi movimenti e vicissitudini, nell'ordine di molte e sì grandi cose, che non falli mai per tutta l'antichità, è necessario ammettere che sì grandi nature siano governate da una mente... (2).

Queste stesse idee intorno alla divina Provvidenza furono svolte da Platone e da Socrate; in queste parole possiamo abbracciare gl'insegnamenti di Socrate esposti da Senofonte. « Impara, o buon uomo, che la tua mente, mentre sta nel corpo, lo maneggia a suo talento e lo governa; bisogna dunque credere che quella sapienza la quale si trova nel mondo, tutte le cose disponga secondo che a lei è in grado... » (3).

Il Portico raccolse, sviluppò, sostenne con energia questi principii essenziali della dottrina socratica, malgrado gli scherzi degli Epicurei, e Cicerone rende loro questa testimonianza che « la loro dottrina sopra la Provvidenza è piena di pietà e di ragione » (4). È noto come lo stoicismo, più di ogni altra scuola, abbia messo in chiaro l'attributo divino della bontà, della quale la Provvidenza è splendido effetto.

(1) De Natura Deorum II, 37.
(2) De Natura Deorum II, 5.
(3) Detti memorabili I, 4.
(4) Cicerone, De Natura Deorum III, 40. Vehementius... invectus es in eam stoicorum rationem, quae de providentia deorum ab illis sanctissime, et providentissime constituta est.

Seneca adunque non ebbe bisogno dello studio della dottrina cristiana sulla Provvidenza per farne oggetto delle sue considerazioni filosofiche.

Questa asserzione trova conferma nel fatto che il Dio provvido di Seneca è assai imperfetto in confronto del Dio provvido perfettissimo dei cristiani e di S. Paolo. Infatti, secondo Seneca, gli Dei, che presiedono al mondo, talora « sono curiosi delle cose singole » (1) « hanno maggior cura di tutti che di ciascuno » (2), gli Dei sono riguardati, in potenza, inferiore al fato. « I fati ci trascinano.... sono stabilite le nostre gioie e le nostre lacrime.. qualunque cosa sia il fato che vuole in noi la vita o la morte, nella stessa necessità coinvolge anche gli Dei, un corso irrevocabile trascina le cose umane del pari che le divine » (3). Al fato, contro il quale, nel concetto pagano, nessuno può resistere, neppure il volere di Giove, secondo Seneca, l'uomo sapiente deve andare incontro; il sapiente è di più dello stesso Dio.

« Sopportate con fortezza, ciò è finchè voi andiate dinanzi (superiate) a Dio: egli è fuori della pazienza dei mali voi siete sopra la pazienza di essi (4). Il sapiente, se è uguale a Giove, nel guardare e disprezzare le altrui cose con animo calmo e sereno, ha tuttavia questo di superiore a Giove, che, mentre Giove per necessità di sua natura non può fare altrimenti, l'uomo sapiente opera così, perchè lo vuole..; in un certo senso Dio non vince il sapiente in felicità quantunque lo vinca in età » (5).

Anzi. tanto è la fiducia che Seneca ispira nella divina Provvidenza, che consiglia il suicidio, quando sembrano intollerabili i dardi dell'avversa fortuna. Nel capo secondo del *De Providentia* ci rappresenta Giove che non può aver

(1) Ep. 95.
(2) Prov. III.
(3) De Prov. V, 7-8.
(4) De Providentia VI, 6.
(5) Ep. 73, 13.

miglior diletto che di rimirare dall'alto Catone togliersi la vita, piuttosto che cedere la patria al nemico; nel capo settimo del medesimo trattato sprona a darsi la morte là dove dice: « disprezzate la morte che o vi finisce o vi trasporta... È aperta l'uscita; se non volete combattere, è lecito fuggire: perciò tra tutte le cose che io feci a voi necessarie, nessuna più facile vi feci che quella di morire » (1).

Ora, per quanto io sappia, tale insegnamento non si trova nelle epistole dell'apostolo, ma anzi un insegnamento opposto. Eppure tale insegnamento viene dato in un libro che il De-Maistre chiamò un bel trattato, in quella medesima conversazione in cui egli dice che Seneca inventò la parola Provvidenza (2).

4. — Se vi è Dio e se Dio è padre provvido dell'universe creature, bisogna debitamente onorarlo. Ecco la conclusione, alla quale è pervenuto il moralista romano. Egli si propose di combattere i terrori ingiusti della superstizione e di inculcare negli uomini un' idea più ragionevole della bontà divina, dicendo che Dio non deve essere temuto ma amato. « Nessuno sano di mente ha paura degli Dei; imperocchè è furore temere delle cose salutari e nessuno ama quelli di cui ha timore » (3).

Iddio si vuole onorare come un padre (4). Il primo culto degli Dei è quello di credere negli Dei, e poi di rendere ad essi la loro maestà, la loro bontà, senza la quale non v'ha maestà, di sapere che sono essi che presiedono al mondo, che colla loro virtù governano tutto, che hanno in tutela il genere umano... che puniscono alcuni e infliggono pene talvolta sotto la specie di bene. Vuoi tu renderti pro-

(1) De Prov. VI. 6.

(2) Soirées de Saint-Petresburg, t. II, pag. 161 « il a fait un beau traité sur la *Providence* qui n'avait point encore de nom à Rome du temps de Cicéron ».

(3) De benef. IV, 19, 1.

(4) l. c. 3.

pizii gli Dei? Sii buono; abbastanza li onora chi li imita » (1).

Queste idee, per quanto commendevoli, comuni ai filosofi anteriori, non sono frutto del cristianesimo nè di studii sulle opere di S. Paolo.

Nel Timeo, nell'inno di Cleante (2), Dio è chiamato padre: Dio ama il savio, dicono Platone, Aristotele e gli Stoici. Tutti appartengono agli Dei, diceva Diogene, e ogni cosa è comune tra gli amici; ora gli uomini buoni sono amici degli Dei. Gli Epicurei stessi, come insegna Seneca (3) dicevano che bisogna amare Dio.

Platone, secondo la testimonianza di Agostino (4) non dubita che questo sia filosofare, amare Dio. Platone insomma vuole che Dio sia imitato, conosciuto, amato.

Ma nel Cristianesimo abbiamo assai di più; grande è la distanza che separa la dottrina stoica di Seneca da quella di S. Paolo. La bontà di Dio, nel concetto di Seneca, si riduce a qualche beneficio sparso in genere nel mondo; la bontà di Dio, nel concetto cristiano si effonde a tutto. Il sapiente, nel concetto stoico, può qualche cosa anche da sè, anzi può tenersi indipendente da Dio, chè egli trova la virtù e la felicità in sè stesso, ed è compagno non supplicante di Dio. « Che hai bisogno di voti? Da te stesso renditi felice... (5) questo è il sommo bene; se tu lo raggiungi cominci ad essere socio degli Dei e non supplice (6) ».

(1) Ep. 95.

(2) Ecco i versi di Cleante citati da Seneca:

« Duc, o parens celsique domitor poli,
quocumque placuit: nulla parendi mora est,
adsum impiger. Fac nolle, comitabor gemens
malusque patiar, quod pati licuit bono.
Ducunt volentem fata, nolentem trahunt. »

Epist. 107, 10-11.

(3) De benef. IV, 19.

(4) De Civitate Dei VIII, 8.

(5) Epist. XXXI, 5.

(6) Ep. XXXI, 9.

Invece strettissima è la dipendenza che nel concetto cristiano sta fra l'uomo e Dio: sono nobilissime le espressioni di Paolo: « tutto posso in colui (Dio) che mi conforta (1); senza di lui non possiamo neppure proferire parola... (2) ». L'amor di Dio deve essere la misura dell'amore della creatura verso Dio; e siccome quello fu immenso, infinito, così l'amore della creatura verso Dio, in certo senso, non deve avere limiti. « I gentili, scrive l'apostolo ai Romani (3), conobbero Dio, ma nol glorificarono come Dio, nè a lui rendettero grazie... dicendo di essere saggi, diventarono stolti... rendettero onore... alla creatura piuttosto che al Creatore... ».

Invece noi « chi dividerà dalla carità di Cristo? Forse la tribolazione? forse l'angustia? forse la fame? forse la nudità? forse il risico? forse la persecuzione? forse la spada? Di tutte queste cose siamo più che vincitori per colui che ci ha amati. Nè la morte, nè la vita... nè alcuna altra cosa creata potrà dividerci dalla carità di Dio... (4) ». Qui il culto della divinità è portato all'ultimo grado possibile, non potendo per essa la creatura sacrificare altra cosa che tutta sè stessa: in Seneca tale perfettissimo culto non è neppure adombrato.

Un atto di culto divino (accontentiamoci di accennarne uno solo) è la preghiera raccomandata anche dai filosofi antichi. Ma quale differenza tra la preghiera, di cui parla il moralista Romano e quella del moralista cristiano. « Quantunque tu renda grazie agli Dei de' tuoi voti antichi, prendine altri del tutto nuovi, domanda la buona mente, la salute dell'animo, e poi quella del corpo: perchè non fai

(1) Rom. Cap. I. 21 seg.
(2) Ad Philip. IV, 13.
(3) Ad Cor. XII, 3.
(4) Ad Rom. VIII, 35-39.

spesso questi voti? Prega Dio con ardire, tu gli domanderai niente dell'altrui (1) ».

Questi pensieri sulla preghiera, per quanto belli, non reggono a confronto comparati coi tratti dei libri sacri che ci parlano della preghiera, effusione dell'amore acceso da Dio nell'anima umana, la quale soave odorosa, come nube di incenso, s'innalza fino a Dio. Cito un solo passo dell'apostolo: « Lo spirito sostenta la debolezza nostra, imperocchè non sappiamo come converrebbe quel che abbiamo da domandare: ma lo spirito istesso sollecita per noi con gemiti inesplicabili (2) »; passo commentato da Origene così: « Come un precettore, che i primi rudimenti insegna al rozzo scolare, alla ignoranza di lui adattandosi, pronunzia egli prima le lettere e va innanzi allo scolaro, affinchè questi, ripetendo quello che ode, lo impari: così lo Spirito Santo, allorchè vede dalle tenere affezioni turbato il nostro spirito non saper quel che debba chiedere, l'orazione comincia egli stesso e all'animo nostro la ispira, affinchè la continui: ei propone e risveglia in noi i gemiti, affinchè il nostro spirito a gemere impari per rendersi propizio il Signore (3) ».

Niuno è che non vegga la differenza della dottrina sulla preghiera nei due filosofi: in Seneca la preghiera è effetto semplicemente di forza umana, in S. Paolo ha congiunto il principio e il concorso divino, è pertanto impossibile che tra l'uno e l'altro sia stata, in qualsiasi modo, la relazione di scolaro a maestro.

5. — Ma basti ormai della teodicea, chè da essa a sufficienza, pare, ho tolte prove in sostegno della mia tesi: vengo allo studio dell'uomo.

L'uomo diversamente, secondo i due filosofi, è libero, è chiamato a virtù e destinato all'immortalità.

(1) Epist, X, 4.
(2) Ad Rom. VIII, 26.
(3) Cs. Martini. Nuovo Testamento secondo la Volgata, Prato 1850. Lettera di S. Paolo ai Romani (passo citato).

L'apostolo esplicitamente afferma la libertà dell'uomo quando dice (1): « Non sono io forse libero? », quando da essa fa dipendere l'imputabilità delle azioni nostre: « Chi ha risoluto fermamente dentro di sè (non essendo stretto da necessità, ma potendo disporre a suo talento) di..... fa bene » (2); quando ne mostra il retto uso e l'abuso: « Tutto mi è lecito, ma non tutto torna bene. Tutto mi è permesso, ma io non sarò schiavo di cosa alcuna » (3); e quando ci indica chi può formare gli uomini liberi. « Dove è lo Spirito del Signore, ivi libertà » (4).

Non pretendiamo da S. Paolo una definizione rigorosa della libertà, chè le sue epistole non sono trattati scientifici, accontentiamocene del concetto — facoltà di determinarsi indipendentemente da qualsiasi necessità. —

Parrebbe che, secondo il sistema Stoico che fa dipendere ogni cosa nell'universo dalla legge immutabile del fato immanente in esso, la libertà dell'uomo non potesse sottrarsi a questa legge universale e anch'essa rimanesse distrutta, ma Seneca, più di qualsiasi altro stoico, riconosce nell'uomo la libertà, nonostante che ammetta la *divinazione* negli accidenti che si svolgono con ordine (5) e accenni, senza rispondervi, la difficoltà di chi trova incompatibile col fato il libero movimento della nostra libertà.

« Domandi, scrive egli (6), che sia la libertà? É il servire a nessuna cosa, a nessuna necessità, a nessun caso ». É libero chi fugge la propria schiavitù... il servire a se stesso è gravissima schiavitù (7) ».

Sembrano questi pensieri ripetizione della dottrina di

(1) 1 Cor. IX, 1.
(2) 1 Cor. VII, 37.
(3) 1 Cor. VI, 12.
(4) 2 Cor. III, 17.
(5) Natur. Quaest. II, 32.
(6) Epist. 51, 9.
(7) Natur. Quaest. III. Praef. 17.

S. Paolo ma, oltre che Seneca non ci sa dimostrare come si concilii la libertà umana col fato, egli assai diversamente opina, dell' uomo libero, che il moralista cristiano. Infatti per S. Paolo l'uomo libero, pur servendosi del suo proprio arbitrio di fronte al bene o al male che gli viene proposto, non cessa mai di essere dipendente da Dio tanto da affermare che solo dove si trova lo spirito del Signore, ivi si trova la libertà. L'Apostolo non ci spiega la natura e il modo del rapporto, pel quale nell'ordine naturale quanto nel soprannaturale, Iddio si unisca alla nostra libertà, ma però ne insegna la esistenza. Invece in Seneca il concetto della libertà è diversamente espresso, con indipendeza assoluta dalla stessa divinità. « Domandi che sia questa? La libertà è non temere gli uomini, non gli dei, nè volere le cose turpi, nè le soverchie: è avere in sè stesso la massima potestà: inestimabile bene è il diventare suo (indipendente) (1) ».

Come mai egli avrebbe potuto scrivere ciò, se avesse avuto notizia degli insegnamenti di S. Paolo, valido propugnatore dell' umana libertà « che non si può andare a Dio, se Dio stesso non adduca, e guidi e attragga a lui » (2), che anzi Dio stesso « è quegli che opera tutto in tutto (3) e pel suo beneplacito opera in noi e il volere e l'eseguire? » (4).

In quel modo che la libertà nel concetto cristiano non esclude la dipendenza dell'uomo da Dio, così dalla virtù; la virtù, congiunta colla grazia, rende l'uomo simile a Dio. L'uomo posto di mezzo tra il vizio e la virtù deve sostenere una lotta tremenda: solo la grazia divina lo può salvare. « Secondo l'uomo interiore, scrive l'apostolo ai Romani (5), mi compiaccio nella legge di Dio. Ma veggo nelle

(1) Ep. 75, 18.
(2) Ad Rom. VIII, 14.
(3) 1 ad Cor. XII, 6.
(4) Ad Philipp. II, 13.
(5) Ad Rom. VII, 22-25.

mie membra un'altra legge, la quale ricalcitra alla legge della mente mia, e mi soggioga alla legge del peccato posta nelle mie membra. Infelice uomo che sono io! Chi mi trarrà da questo corpo di morte? La grazia di Dio... »

Il concetto della virtù si concilia con quello dell'umana libertà. « Io stesso non capisco il mio operare, che io non fo il bene che voglio: ma il male che abbomino, quello fo (1) », ma la virtù non molto vale, se non è informata dalla grazia divina (2).

La virtù per Seneca è la retta ragione, la ragione perfetta, la scienza delle cose divine ed umane (3) il giudizio vero ed immutato della mente (4) ! essa (il bene) è la scienza delle cose, mentre il vizio (il male) è la ignoranza di esse.

« *Quid est bonum? rerum scientia quid malum est? rerum imperitia* (5) ».

Posti questi principii, ne consegue che quando l'ignoranza all'uomo non sarà imputabile, anche i suoi atti viziosi saranno immuni da colpa. È obbligato a confessarlo lo stesso filosofo: « I viziosi sono veri malati, ciechi, insani, folli, dementi (6), o, se vogliasi, si paragonino ai fanciulli, ignari, senza loro colpa, del bene e del male, o anche agli animali affatto privi di ragione» (7). Anzi in lui v'ha di più: « Se anche gli uomini prudentissimi peccano, qual errore non ha la sua buona ragione? » (8). « E chi mai vorrà adirarsi contro il vizio, quando esso è difeso dalla natura? » (9). Nessuna sapienza giunge a sradicare i naturali

(1) Ad Rom, VIII, 15.
(2) 1ª ad Cor. VIII, 1-3; XIII, 1, 2, ad Ephes. II, 8-10; ad Galat. V, 6.
(3) Ep. 31; 68, 76; 87; 124.
(4) Ep. 71, 74.
(5) Ep. 31, 6.
(6) De Constantia Sapientis c. 13.
(7) De Ira, lib. II, 9; De Constantia Sapientis c. 12; De Vita Beata 6; De Beneficiis V, 17. Epist. 94.
(8) De Ira III, 25.
(9) De Ira II, 10.

vizi, tanto del corpo quanto dell'animo; non mai. » (1) Ciò che è infisso e ingenito, l'arte può mitigarlo, vincerlo. « Bisogna ridere sopra i pubblici vizi, o piangervi, come usava Democrito (2); assai meglio del ridere o del piangere, è guardar con indifferenza e calma i pubblici costumi e i vizi umani » (3).

Basta annunziare tali dottrine per vedere la loro viva opposizione a quelle del cristianesimo che si trovano svolte nelle epistole Paoline e che si compendiano così: L'uomo, che agisce come uomo, è sempre imputabile del fatto suo, e, mentre sente di potere e dovere governare sè medesimo secondo l'ordine dei fini della propria natura (nel che è riposta la virtù) sente anche di essere libero di volgere l'animo o all'interesse o alla virtù. Egli aspira all'infinito ma si riconosce impotente a raggiungerlo senza il concorso della grazia di Dio.

La virtù, secondo S. Paolo, è mezzo ordinato per l'uomo al possesso di Dio, verità, bellezza e bontà infinita e alla beatitudine di tale possesso; la virtù ha il suo palio, la sua corona in una vita avvenire (4), per la quale *omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*! (5).

Ecco la solenne affermazione dell'immortalità.

Per Seneca non è beato chi non è in possesso del bene sommo; ma la virtù, la ragione perfetta, la sapienza è appunto un tale bene (6): dunque solo nella vita terrena dovrebbe ammettersi la felicità dell'uomo, perchè solo nella vita terrena si ha la virtù. Egli ora nega all'animo nostro ogni specie di immortalità, affermando che dopo la morte è il

(1) Epist. 11.
(2) De Ira II, 10.
(3) De tranquillitate animi, 15.
(4) 1ª ad Cor. IX, 24, 25.
(5) ad Cor. XV, 51.
(6) Ep. 71.

nulla, come il nulla fu prima della vita (1), ed ora ammette che la morte non è distruzione ma risoluzione, essendo legge della universale natura tutto comporre, per tutto disciogliere, e indi tutto ricomporre e ridisciogliere nella lunghezza indefinita del tempo (2). Altrove dice di non saper nulla della questione se la morte sia per noi la fine di ogni cosa, ovvero ci trasferisca ad altra condizione di esistenza (3): altrove rappresenta la vita avvenire come un bel sogno, come una speranza, anzichè una persuasione dei sapienti (4): altrove invece invoca, come a conferma dell'immortalità, la testimonianza del consenso comune degli uomini (5). In qualche luogo attribuisce alle anime una specie d'immortalità a periodi ricorrenti; « la morte non toglie, ma interrompe la vita; verrà di nuovo quando saremo ancora chiamati all'esistenza, alla quale rinunzieremmo volentieri, se conservassimo memoria delle vite anteriori » (6); in qualche altro invece descrive a vivi colori la scienza amplissima, la luce irraggiante, il gaudio sereno delle anime che dopo la morte sono destinate a vivere vita migliore ed eterna » (7).

Secondo lo stesso filosofo, l'immortalità non è un attributo inerente alla natura dell'anima, la quale, come materiale, la esclude (8), ma è un dono di Dio, che *non potendo* crearla immortale, la mantiene tuttavia nell'essere dopo la morte e per alcun tempo (9), e pare ristretta agli spiriti

(1) Ep. 30, 54, 77, 99.

(2) Epist. 30. 71, 76. Nat. Quaest. III, 30.

(3) De Prov. 6; Consolatio ad Polybium 28; Ep. 24, 57, 63, 66, 71, 74, 96.

(4) Ep. 103.

(5) Epist. 117.

(6) Ep. 36.

(7) Consolat. ad Marcian 24, 25, 26; ad Polybium 28; Epist. 79, 86, 93, 102, ecc.

(8) Epist. 36.

(9) Epist. 58.

grandi e a quelli che, nati a grandi cose, non poterono per la brevissima durata della loro esistenza terrena recarla in atto (1).

Intorno all'immortalità abbiamo adunque in Seneca negazioni assolute ed affermazioni non meno assolute ed insieme dubbiezze ed ipotesi sconfortevoli e terribili; abbiamo tutt'altro che i pensieri di S. Paolo che dopo il combattimento aspetta la corona incorruttibile (2) e da Cristo giudice con piena certezza aspetta la ricompensa delle buone opere (3); di Seneca non pare esagerato il giudizio dello Havet, il quale osservando tante sentenze fra loro discordanti, non dubitò di scrivere che, leggendo la stessa *Consolazione a* Marcia, dove pare ammessa la immortalità dell'anima, bisogna alla fine conchiudere che Seneca non ci crede affatto (4).

Quello che abbiamo osservato dell'immortalità dell'anima, potremmo ripetere in gran parte della sanzione oltremondana; le dubbiezze e le negazioni del filosofo di Cordova non poterono essere frutto della certezza assoluta che ne dimostrano gli scritti di S. Paolo.

Seneca deve le sue dottrine a Scuole filosofiche anteriori, di cui è inutile richiamare i punti fondamentali tanto sono noti anche ai meno versati negli studi dell'antichità. Queste dottrine poi, come ho dimostrato più sopra, furono riprese e sviluppate con maggior cura dai moralisti dell'impero romano.

Diverso è il pensiero che anima i due grandi filosofi nei loro scritti: l'uno vede la felicità rinchiusa nei limiti del tempo, l'altro invece vede il tempo preparazione all'eternità.

(1) Consolat. ad Marciam, 24, 26.
(2) 1 Cor. IX, 25, 26.
(3) 2 Cor. V, 1-10.
(4) Le Christianisme et ses origines. L'Hellenisme, vol. 2, pag. 277. Paris 1880. 3ª ediz.

Questi è S. Paolo, il quale, sempre fedele al dovere, sacrifica la vita, anche in mezzo alle più dure vicende, sostiene e fame e sete e nudità, è schiaffeggiato e va ramingo e si affatica a lavorare con le sue mani, e, insultato, benedice; perseguitato, tollera; calunniato, esorta, diventa quasi la spazzatura e il rifiuto di tutti (1): questi è S. Paolo, che esorta i fedeli a combattere da forti nell'aspettazione della corona, non mai a rinunziare la vita, quando essa sembri intollerabile. Quasi in ogni pagina delle sue lettere abbiamo prove di questo asserto. Quegli invece ha una dottrina tutta opposta, che in nessun modo poteva apprendere alla scuola cristiana, la dottrina del suicidio.

Scrive a Lucilio: «Esercitati a ricevere la morte o a chiamarla, se ne sia bisogno. Imperocchè nulla importa che essa venga a noi o che noi andiamo ad essa. Sappi essere falso il detto di quell'uomo stoltissimo, cioè che sia onesto il morire di morte naturale. Sappi che ognuno muore nel giorno suo. Nulla mai perdi del tuo tempo: perchè ciò che lasci non è tuo » (2). « Tu, o Lucilio, troverai certi savi che negano all'uomo il diritto di far violenza a se stesso e giudicano atto nefando rendersi uccisore di se stesso. Chi ciò afferma non s' accorge che chiude all' uomo la via della libertà.

L'eterna legge nulla meglio fece di questo, di averci dato, cioè, una sola entrata alla vita e molte uscite da essa.... La vita ti piace? vivi. Non ti piace? ritorna là onde venisti » (3). « Ovunque tu volgi lo sguardo, ivi è la fine dei mali tuoi. Vedi quell'abisso? di là si scende a libertà.

Guardi quel mare, quel fiume, quel pozzo? là nel fondo risiede libertà. Scorgi quell'albero corto, secco e infelice? da esso pende libertà? Miri il tuo collo, la tua gola, il tuo

(1) 1ª Cor. IV, 11-13.
(2) Ep. 69. Nat. Quaest. II, 59.
(3) Ep. 70.

cuore? Son tutte queste vie da fuggire la servitù. Ti additiamo uscite troppo malagevoli...? E pur domandi qual sia il sentiero che meni a libertà? Eccolo, ciascuna vena del tuo corpo (1) ».

« Il sapiente, appena che la fortuna comincia ad essergli sospetta, diligentemente esamina se quel giorno stesso debba mettere fine ai giorni suoi. A lui non importa che la morte se la dia o la riceva, che gli tocchi più presto o più tardi; non teme affatto di essa, quasi fosse un grave danno » (2).

Altre moltissime citazioni si potrebbero raccogliere, se queste non bastassero a dimostrarci quale sorta di cristianesimo si trovi negli scritti di Seneca, il quale, per dar maggior peso alle sue considerazioni, aggiunge spesso anche l'autorità dei filosofi antichi e l'esempio dei grandi suicidi.

Quanto opposta è la dottrina dell'apostolo sul rispetto che si deve al corpo umano! (3). Egli, in mezzo alla lotta che deve sostenere tra la carne e lo spirito riesce vittorioso per l'aiuto che riceve della grazia divina (4), non ha mai una parola che accenni noncuranza e disprezzo pel nostro corpo ma anzi ha continue esortazioni a lavorare, ad affaticare, a combattere, pronti a rimanere sulla breccia colla certezza del premio imperituro.

(*Continua*).

ANTONIO CODARA.

(1) De Ira III, 15.
(2) Ep. 70.
(3) 1ª ad Ephes. V, 29; 1ª ad Tim, V, 23; 1ª ad Cor. VI, 15, 19, 20; ad Rom. X, 1.
(4) Ad Rom. VII, 23-25; ad Gal. V, 16-18.

Il « Cósmos Noetós » di Plotino

NELLA SUA POSIZIONE STORICA

(*Continuazione — V. fascicolo di settembre-ottobre 1897*)

ζ).

Infine. Coordinando il *noûs* con gli altri elementi del suo sistema, in cui principio supremo è l'uno, ed è questo che produce il *noûs*, Plotino osserva. Se il *noûs* è dopo dell'uno, esso deve essere un molti; altrimenti, non sarebbe dopo dell'uno, ma sarebbe l'uno stesso. Essendo, infatti, dopo dell'uno, il *noûs* non può avere un valore maggiore di quello dell'uno, ed essere uno ancora più dell'uno stesso; ma bisogna che abbia un valore minore. Avendo un valore minore dell'uno (del principio), esso non può essere che ciò che segue all'uno: vale a dire un più. — Nè è possibile ammettere, che il *noûs*, pur essendo un « più », sia, tuttavia, soltanto un due; giacchè ognuno di questi due termini non può essere uno in modo assoluto, ma deve essere un «più», e ognuno dei termini di quest'ultimo « più » ancora un « più », e così di seguito. Il *noûs*, quindi, è un molti.

Inoltre: nel *noûs*, nella *diade prima*, vi è movimento e quiete, pensiero e vita; e il *noûs* è pensiero perfetto, ed è vita perfetta. Onde esso non è pensiero, come pensiero uno, ma è tutto il pensiero, e comprende tutti i singoli pensieri: ossia il *noûs* è parimenti un molti. Ed il *noûs* vive non come una vita una, ma come tutte le vite, ed è animale per-

fetto, ed ha, quindi, in sè tutti gli animali, non soltanto l'uomo (1).

C).

Riassumendo, si ha: l'ὄντως ὄν, il νοῦς, sia come attività pensante, sia come fattore del mondo sensibile, sia come prodotto dell'uno, è in sè stesso una molteplicità di ὄντα, di idee. E il *noûs* è come il *legislatore primo*, o, meglio, la *legge stessa dell'essere*. Giustamente, quindi, Parmenide diceva, che il pensare e l'essere sono lo stesso, e Aristotele affermava, che la scienza delle cose che sono senza materia è la medesima cosa che le cose stesse. Del pari giusta è la proposizione eraclitea: « io ho ricercato me stesso », intesa nel senso, che l'io, il pensiero oggetto della ricerca, è un ente (2).

α) Nel *noûs*, poi, nel pensiero: ciascuna idea è *pensiero*, ed *essenza intellettuale*, e non è diversa dal *noûs*, ma è lo stesso che il *noûs*. E l'intero *noûs* è tutte le idee, e ciascuna idea è ciascun *noûs*; a quel modo che l'intera scienza è tutte le proposizioni, e ciascuna proposizione è parte dell'intera scienza: non parte, tuttavia, nel senso che essa è spazialmente separata, ma nel senso che, nel tutto, essa ha una *potenza* sua propria. Vale a dire: nel *noûs* le idee sono altrettanti νοῖ. E se si potesse affermare, che il *noûs* fosse prima dell'essere, si dovrebbe dire, che il *noûs*, spiegando la sua attività e pensando, è quello che genera e produce le

(1) Enn. VI, 7. 8, II 379[12] É notevole, che anche Aristotele, malgrado la semplicità del suo *noûs*, dica, tuttavia, che questo è un animale eterno e perfetto. Cfr. Met. 1072[b-29].

(2) Cfr. Zeller III 2, p. 529.

idee, gli ὄντα. Per contrario: essendo l'ente lo stesso che il *noûs*, bisogna, come anche innanzi si è visto, che nel *noûs*, che è in attività e pensa, siano già le idee, gli ὄντα, e non siano prodotto suo. Ossia. L'ente è un'attività, e, in quanto attività, è una molteplicità di ὄντα. Il *noûs* è del pari un'attività (pensante), e, come tale, è una molteplicità di νοήσεις. Ma: ente = *noûs*. Dunque le due attività sono la stessa attività, e le molteplici νοήσεις sono i molteplici ὄντα. — Queste molteplici attività del *noûs* o νοήσεις, che sono eguali agli ὄντα, sono le idee, le forme (1).

E le idee possono, da questo punto di vista, essere ancor meglio determinate.

Ciascuna attività del *noûs* deve essere perfetta, e ciascuna cosa di lui deve essere nella sua totalità e interezza. Bisogna, quindi, che in ogni attività del *noûs*, in ogni cosa di lui siano contenuti tutti gli elementi che debbono costituirla. Vi sono, perciò, contenuti anche l'essere sempre ad un modo (ἀεὶ ἦν· nel mondo intelligibile non ha luogo alcun mutamento), e l'essere formata così, che, senza ricorrere ad altre cose, di essa può, dopo, dirsi: « in essa questo avviene per questo ». Vale a dire, ciascuna attività ha in sè la sua causa. Ma ciascuna attività è ciascuna idea. Dunque, ciascuna idea ha in sè stessa la sua causa (2). — In tal modo, Plotino completa la dottrina platonica con la dottrina aristotelica. É noto, che, per Platone, le idee sono principalmente l'essere vero, l'ὄντως ὄν senza altro. É Aristotele, per contrario, che, primo, afferma, che l'idea, la forma, è una αἰτία, un διὰ τί (3). A questa concezione si ricongiunge

(1) Enn. V. 9. 8, II 223^{31}-224^{21}.
(2) Enn. VI. 7. 1, II 371^{19}.
(3) Cfr. specie Met. 983^{a} 27-29.

Plotino. Per Aristotele, tuttavia, la forma è nella materia, e costituisce l'essenza delle cose sensibili: onde la forma, in quanto causa, è causa a ciascuna delle cose sensibili del suo essere. Plotino, quindi, (il quale mette la molteplicità delle idee nel *noûs*, nell'ὄντως ὄν, e crede le idee i veri enti di per sè, cui seguono, come immagini, le cose sensibili) non può accettare la dottrina aristotelica in questa forma: egli l'accetta, invece, nel senso, che ciascuna idea, dispiegata verso di sè stessa, mostra in sè stessa la sua causa, il διὰ τί. — Così, Plotino prosegue: alla totalità delle idee, al *noûs*, bisogna attribuire non solo l'essere, ma anche la causa sua, ossia non solo l'ὅτι, ma anche il διότι. L'uomo, per esempio, nel *noûs* è anche perchè è uomo, l'occhio è anche perchè è occhio; altrimenti, l'essere loro non sarebbe nella sua totalità. Nel mondo sensibile si ha, bensì, che in ciascuna cosa la causa è fuori della cosa, al medesimo modo che le sue parti sono l'una fuori dell'altra: nel mondo intelligibile, invece, (essendo tutti gli elementi della cosa in un'unità sola), la cosa ha in sè la causa della cosa stessa. E questo è chiaro anche da ciò, che, perfino nel mondo sensibile, si ha più volte il medesimo caso. Per esempio: nel dire « l'ecclissi è oscuramento per interposizione della terra », si ha: l'essenza dell'ecclissi (= oscuramento per interposizione della terra) ha già in sè la sua causa (= interposizione della terra) (1). — In genere, poi: se le idee sono nel *noûs*, donde possono esse avere la causa del loro essere, ove non si voglia ammettere, che l'abbiano in sè medesime? Sarebbe possibile solo il dire, che le idee ab-

(1) Cfr. Met. 1014b 12.

biano la causa del loro essere dal *noûs*. Tuttavia, anche in tale ipotesi, si ha: le idee non sono separate dal *noûs*, ma sono il *noûs* stesso: quindi, anche se le idee hanno la causa del loro essere dal *noûs*, vuol dire, che esse l'hanno egualmente da sè stesse, giacchè *noûs* = idee. Del pari: nel *noûs* nulla è per accidente, e, in ogni singola cosa, il molti che la costituisce è tutto ciò che la cosa può essere. Quindi, se la cosa non è per accidente, ma ha una causa, questa causa deve essere contenuta nel molti che costituisce la cosa.

In conclusione: le idee hanno in sè stesse la causa del loro essere; l'essere è anche la causa dell'essere, l'ὅτι è anche διότι. Ossia: nel *noûs* il διότι costituisce l'essenza di ciascuna cosa; le idee sono un διότι (1).

β) Quante sono le idee?

A questo riguardo, Plotino si fonda su due punti innanzi toccati:

a) primo, che il mondo sensibile è il prodotto del mondo delle idee, ed è una sua copia;

b) secondo, che le idee sono gli ὄντα.

a) Orbene, in primo luogo, è a notare: tutte quelle cose che nel mondo sensibile sono come specie (ὡς εἴδη), p. e., uomo, bue, cavallo, vengono dal mondo delle idee: vale a dire, in questo sono contenute tutte le *specie*, uomo, bue, cavallo etc. — Come sono queste specie nel mondo intelligibile? Come, p. e., è la specie uomo? È essa un'unità sola, ovvero è una pluralità? Nel mondo sensibile, la specie « uomo » ci si presenta come una molteplicità di uomini. I molteplici uomini sono differenti l'uno dall'altro:

(1) Enn. VI. 7. 1-2, II 371[19]-373[28].

1) primo, in quanto l'uno ha una delle *diversità proprie della specie uomo*, l'altro un'altra; p. e., in quanto l'uno ha il naso aquilino, l'altro schiacciato;

2) secondo, in quanto anche fra gli uomini aventi la stessa *diversità*, l'uno ha questa diversità in un modo, l'altro in un altro; p. e., l'uno ha il naso aquilino o schiacciato in un modo, l'altro ha il naso aquilino o schiacciato in un altro modo. D'altra parte: la specie « uomo » nasce nel mondo sensibile dalla congiunzione (per mezzo dell'anima) della specie « uomo » del mondo intelligibile e della materia indeterminata. Ed è chiaro, che tutte le sue proprietà debbono essere date da questi due fattori. Orbene: la materia è causa della differenza degli uomini nel secondo modo; vale a dire, essa fa, che, anche fra gli uomini i quali hanno la stessa diversità fra quelle proprie della specie, l'uno abbia questa diversità in un modo, l'altro in un altro. Ma essendo essa stessa indeterminata, essa non può essere causa di altro. L'altra differenza, per cui un uomo ha una data diversità propria della specie uomo, l'altro un' altra, non può venire che dalla specie « uomo » del mondo intelligibile. Essendo, perciò, nel mondo sensibile la specie « uomo » (in questo primo rispetto) molteplici uomini, uno dei quali ha una diversità, un altro un'altra: anche nel mondo intelligibile la specie « uomo » sarà molteplici uomini differenti tra loro per le diversità proprie della specie « uomo ». E questi molteplici uomini saranno tanti, quante sono le diversità proprie della specie « uomo », delle quali l'una appartiene ad un uomo, l'altra ad un altro uomo, e così di seguito: onde p. e., uno sarà uomo col naso aquilino, l'altro sarà uomo col naso schiacciato.

Di qui è chiaro, che cosa è, sotto questo rispetto, la specie « uomo » nel mondo intelligibile. Da una parte: la specie « uomo » (i molteplici uomini) non ha la differenza che appartiene alla specie « uomo » del mondo sensibile, per la quale differenza gli uomini, anche avendo la stessa diversità fra quelle proprie della specie « uomo », l'hanno uno in un modo, l'altro in un altro. Perciò si ha, che la specie « uomo » (i molteplici uomini) non ha in sè la differenza di spazio e di tempo. Essa, quindi, non è alcun che d'individuale, ma è un che di universale (καθόλου): e gl'individui sensibili, che hanno la stessa diversità specifica in un tal o tal altro modo, sono esclusi da questa specie. D'altra parte, tuttavia: la specie « uomo » ha in sè la differenza, per cui ciascun uomo ha una data diversità propria della specie « uomo ». Essa, quindi, è una pluralità di uomini differenti l'uno dall'altro, ossia è una pluralità d'individui.

Come la specie « uomo », allo stesso modo anche le altre specie sono, nel *noûs*, di per sè stesse una molteplicità di individui, differenti l'uno dall'altro per avere l'uno una diversità, l'altro un'altra. Il *noûs*, quindi, ha in sé tutta questa molteplicità. — Ma questa grande molteplicità non è a temere: giacchè essa forma tutta un'unità sola, e si mostra come molteplicità, solo quando il *noûs*, operando, *produce* il mondo sensibile, in cui i molteplici termini sono l'uno fuori dell'altro. — E la *produzione* di questi molteplici termini non avviene, riguardo al loro numero, a caso: ma il loro numero è determinato dallo svolgersi e dispiegarsi di tutte le specie contenute nel *noûs*. E quando un tale svolgimento è completo, esso si ripete di nuovo ricominciando da capo; e così sempre di seguito. Quindi:

anche ammessa nel *noûs* la molteplicità degli individui, si ha, nondimeno:

a') in primo luogo — questi individui sono diversi dagli individui del mondo sensibile, in quanto non hanno la determinazione di spazio e di tempo, e rimangono sempre alcun che di universale: onde essi sono solo tanti, quante sono le diversità proprie della specie, le quali, poi, negl'individui sensibili maggiori di numero, sono in uno in un modo, in un altro in un altro;

b') in secondo luogo — essi non sono tanti, quanta è, nel mondo sensibile, la *serie infinita* degli individui delle specie succedentisi, per la loro perpetuità, le une alle altre, ma sono soltanto i molteplici individui di ciascuna specie (aventi ognuno una delle diversità proprie della specie), i quali, nel mondo sensibile, appaiono (in maggior numero, per aver gl'individui del mondo sensibile le diversità proprie della specie chi in un modo, chi in un altro) nel *primo periodo* della vita cosmica, e si ripetono, poi, negli altri periodi.

A questo proposito, lo Zeller osserva, che Plotino si contraddice, quando, da una parte, ammette, che vi siano tanti modelli ideali, quanti sono gl'individui, e, dall'altra parte, dice, che le idee si riferiscono non all'individuo, bensì allo universale. — Tuttavia ciò non è esatto, e la contradizione, a nostro parere, non esiste.

La dottrina plotiniana è questa. Dimostrato che il *noûs* è in sè stesso una molteplicità di enti (idee), egli passa a

(1) Enn. V. 9, 10, II, 225^{5}; Enn. V. 9, 12, II, 226^{20}; Enn. V. 7, 1-3, II, 200^{19}, 201^{27}, 200^{27}, 202^{5}.

determinare, quanti sono questi enti; ed ammette, che tutti gli enti, i quali nel mondo sensibile sono come specie, vengono dal *noûs*, ossia vengono dal *noûs* le specie « uomo », « cavallo », « bue », ecc. Quindi: come la specie « uomo », la specie « cavallo », la specie « bue » ecc. sono nel *noûs*? Plotino risponde: la specie « uomo » nel *noûs* è una molteplicità di « uomini » (= enti, idee), e ciascuno di questi ha una data, e non altra, delle differenze proprie della specie uomo. Perciò si ha: ciascun uomo nel *noûs*, ossia ciascun ente (uomo), ciascuna idea], in quanto ha una data differenza propria della specie e non un'altra, è differente da ogni altro uomo. Quindi, è alcun che d'individuale. Ma, d'altra parte, tutti questi uomini nel *noûs* non cadono sotto le determinazioni di spazio e di tempo; per esempio, un uomo, quivi, non è Socrate figlio di Sofronisco, nato il tal anno, morto il tal anno, non è Platone nato il tal anno, morto il tal anno. Per conseguenza: tutti questi uomini, non essendo determinati dal tempo e dallo spazio, sono, in questo senso, alcun che di universale. Le molteplici differenze, proprie della specie, che individualizzano i più uomini, sono già esse stesse alcun che di universale (naso aquilino, naso schiacciato ecc., senza la determinazione di essere aquilino in questo o in quest'altro modo, schiacciato in questo o quest'altro modo). Nessuna meraviglia, quindi, che gli uomini individualizzati da tali differenze rimangano, nondimeno, alcun che di universale. — A noi sembra, che la contradizione, dal punto di vista della teorica plotiniana delle idee, non ci sia in alcun modo. E lo Zeller stesso ammette, che le due affermazioni si lasciano, in questo senso, riunire per mezzo del

presupposto: « *dass nämlich nur so viele Urformen nötig seien, als in jeder Weltperiode Einzelwesen existieren, wogegen sich diese Formen in jeder folgenden Periode in veränderter Erscheinung wiederholen: denn das Urbild wäre so immer noch vom empirisch bestimmten Einzelwesen selbst verschieden* (1) ». A noi pare, anzi, che la dottrina plotiniana segni, precisamente su questo punto, un vero progresso sulla dottrina platonica. Per Platone: l'idea, appunto in quanto concetto universale astratto dalle singole cose, è alcun che di uno, privo di qualsiasi singolare determinazione. Anche Aristotele fa notare espressamente: *Met.* 987^{b} 18 τὸ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον. D'altro lato, le singole cose del mondo sensibile sono prodotte dall'operare delle idee sulla materia. Orbene: si è visto or ora, che le idee non hanno alcuna delle determinazioni individuali. La materia è, del pari, priva di qualsiasi determinazione, ed è amorfa. Da che nascono, dunque, le differenze esistenti nel seno di ogni specie, per cui gl'individui (in ogni specie) del mondo sensibile differiscono gli uni dagli altri? Dal punto di vista di Platone, non poteva darsi alcuna risposta

(1) Si badi, tuttavia, che inesattamente lo Zeller dice, che " so viele Urformen nötig seien, als in jeder Weltperiode *Einzelwesen* existieren „. Plotino, infatti, ammette, per ciascuna specie, solo tante " Urformen „, quante sono le diversità proprie della specie stessa, ciascuna delle quali appartiene a ciascuna delle molteplici forme esistenti nella specie. Anche, quindi, nel primo periodo gl'individui del mondo sensibile sono più degl'individui del mondo intelligibile; perchè, *a causa della materia*, vi sono più individui, i quali hanno nel mondo sensibile la stessa differenza gli uni in un modo, gli altri in un altro, e pei quali Plotino non ammette alcuna forma speciale. Cfr. Enn. V. 9, 12, II, 226^{25}; Enn. V. 7, 1, II, 200^{19}.

a tale domanda. A togliere di mezzo questa difficoltà, è, evidentemente, diretta, la teorica di Plotino.

Plotino difende la sua teoria anche contro obbiezioni, che egli supponeva le si potessero fare.

Anzitutto. — Gli individui del mondo sensibile, per esempio gli uomini, nascono, quando l'anima determina la materia. Orbene, può dirsi: è possibile supporre, che la stessa anima, la quale, prima, fa un uomo avente una delle diversità proprie della specie, faccia, poi, un altro uomo avente un'altra di queste diversità. Non è, quindi, necessario ammettere più uomini modelli, ciascuno dei quali abbia una delle diversità proprie della specie, non l'altra. Ma è da osservare. L'anima, in quanto fattore degli uomini del mondo sensibile, deve avere tutte le forme, che questi uomini, alla loro volta, hanno. Essendo gli uomini diversi, le forme devono essere del pari diverse. Vi sono, quindi, più uomini-modelli diversi l'uno dall'altro; e l'anima produce i diversi uomini del mondo sensibile col dare alla materia questi diversi modelli. Lo stesso è a dire delle altre specie d'individui (1). — Poi. Le diverse unioni delle forme maschio e femmina (= le diverse coppie, maschio e femmina) producono individui differenti, benchè esse rimangano sempre maschio e femmina. È, quindi, a concludere, che non è necessario ammettere, per ogni individuo avente una delle diversità proprie della specie, una forma speciale, la quale sia dotata di tale diversità, e produca l'individuo. A ciò si risponde: non è meraviglia, che le forme maschio e femmina possano produrre indivi-

(1) Enn. V. 2, 1, II, 200[4].

dui differenti. Esse, infatti, hanno in sè tutte le diverse forme, e dànno ora queste, ora quelle (1). Se, poi, dalla stessa coppia maschio e femmina (dagli stessi genitori) nascono individui differenti, ciò avviene, perchè le forme del maschio e le forme della femmina non hanno sempre la stessa potenza, ma predomina ora il maschio sulla femmina, ora la femmina sul maschio. Ed anche volendo ammettere che ciò non sia vero, ma che maschio e femmina abbiano sempre la stessa potenza, e diano secondo parti eguali, si può, tuttavia, dire, che, nel conformare la materia, su cui cadono entrambe le forme maschio e femmina, ha maggior forza ora la parte maschio, ora la parte femmina. Nè vale il rispondere, che la differenza degl'individui proverrebbe, in questo caso, dalla materia, la quale non si lascia sempre determinare allo stesso modo dalla forma; e che, essendo, perciò, la forma una, tutte le altre cose, nate nella materia, differenti da questa forma una, sarebbero contro la forma, ossia contro natura. La forma, invero, non può essere una, giacchè la forma è bella, e bello è il diverso. Ed avviene, che ciò che è contro natura (contro la forma) possa, colla sua bruttezza, determinare la materia, solo allorquando le forme perfette sono bensì date, ma se ne stanno nascoste, e nón mostrano la loro potenza (2). — Si può ancora notare. Ammettiamo, che le forme siano diverse. Se, però, avviene, che le stesse forme possano produrre individui differenti, come nel caso sopra citato della stessa coppia maschio e femmina: perchè è d'uopo supporre, che le forme diverse

(1) Enn. V. 7, 2, II, 201^{1-6}.
(2) Enn. V. 7, 2, II, 201^{7-17}.

siano tante, quanti sono nel primo periodo gl'individui differenti per le diversità proprie della specie? Si osservi, tuttavia, che, nel caso della stessa coppia maschio e femmina, si è ammesso, che questa abbia in sè tutte le diverse forme, e tutte le dia, e solo si è cercato, se le stesse forme predominino sempre, oppur no. Quindi, anche in questa ipotesi, è sempre necessaria la totalità delle forme differenti. Si ha, poi, sempre il predominio delle stesse forme, solo quando i differenti individui sono, nel mondo sensibile, di nuovo prodotti nei periodi successivi al primo periodo; giacchè gl'individui dei periodi successivi devono essere identici a quelli del primo periodo. In questo, però, le forme sono diverse, e gli individui hanno uno l'una, l'altro l'altra di queste forme (oltre le differenze provenienti dalla materia) (1). — Infine. Non sta contro la nostra teoria neanche il fatto, che talvolta i gemelli, o, negli animali moltipari, i molteplici individui sono tutti identici: onde si potrebbe dedurre, che non è necessario ammettere per ogni individuo una forma differente. Invero: anche ammesso che questi individui siano identici, la nostra teoria è, che vi sono forme diverse solo per gl'individui differenti per una delle diversità proprie della specie. Ma, in realtà, individui del tutto identici non esistono (2). Per esempio: anche quando l'artista fa più individui identici fra di loro, bisogna, tuttavia, (se questi individui devono essere più e distinti l'uno dall'altro), che egli aggiunga a ciascuno di

(1) Enn. V. 7, 2, II, 201[17-22].

(2) Si badi, che Plotino qui vuole alludere alla differenza degl'individui solo nel primo modo, in quanto, cioè, uno ha una delle diversità proprie della specie, un'altro un'altra.

essi qualche cosa per ciascuno diversa, la quale valga a distinguerli. Alla stessa guisa, nella produzione degl'individui del mondo sensibile (la quale avviene non per il ragionamento di un altro, come nel caso dell'artista, ma *per opera delle forme che determinano la materia*), bisogna, se gl'individui del mondo sensibile devono distinguersi l'uno dall'altro, che a ciascuna forma sia congiunta una delle diversità proprie della specie. E' colpa nostra, se talvolta non possiamo vedere questa diversità (1).

b) Si è detto, che il numero delle idee è, in secondo luogo, determinato dal dover essere queste τὰ ὄντα, gli enti perfetti (τὰ ἄριστα).

Orbene. Delle cose, che nel mondo sensibile non sono come specie (le quali solamente hanno un essere eterno), non vi sono idee; e non vi sono idee neppure delle cose contro natura: allo stesso modo che nelle arti non vi sono idee delle cose contro l'arte (2). Del pari non vi sono idee delle cose cattive: per esempio, delle cose che nascono dalla putrefazione, delle malattie, della sordizie, del fango. Queste cose nascono solo nel mondo sensibile per l'imperfezione della materia; ed, essendo alcun che di composto, hanno solo un essere accidentale, e non nascono per opera del νοῦς. Così: le cose che hanno origine dalla putrefazione, nascono per opera dell'anima, allorchè questa è impotente a fare qualche cosa altro (3). — Riguardo alle idee degli oggetti artificiali, é a notare. Le arti imitative, pittura, scultura, danza, gesticulazione, si formano nel

(1) Enn. V. 7, 3.
(2) Enn. V. 9, 10, II, 225[6].
(3) Enn. V. 9, 10, II,225[22]; Enn. V. 9, 12, II, 227[24].

mondo sensibile, si servono di un modello sensibile, e imitano le forme, i movimenti, le proporzioni che si mostrano al nostro sguardo. Le arti, poi, produttive delle cose artificiali, come l'arte di fabbricare le case e l'architettonica, hanno, bensì, i principii dal mondo intelligibile, in quanto si servono di proporzioni: nondimeno, mescolano queste proporzioni ai materiali sensibili. E lo stesso è a dire della georgica e della medicina: dell'arte della guerra, del dire, dell'amministrare, del reggere i popoli. In queste, la parte che viene dal mondo intelligibile è solo quella che riguarda il bello, che le arti stesse mescolano a tali azioni. Formandosi, quindi, tali arti o del tutto nel mondo sensibile, o avendo in sè almeno un elemento sensibile, è chiaro, che esse non possono aver luogo nel mondo intelligibile, così come esse sono quaggiù, allorquando dispiegano la loro attività, e producono oggetti. Esse sono colà, solo in quanto sono contenute nelle facoltà della specie " uomo ", la quale specie mostra, poi, nel mondo sensibile queste sue facoltà. Non essendovi nel mondo intelligibile le arti, è chiaro che non vi sono neppure gli oggetti artificiali, ossia le loro idee. — Nel mondo intelligibile hanno luogo solo le discipline che trattano delle proporzioni in generale: così la musica (la musica e l'armonia nel mondo sensibile ne sono pallide immagini) (1) e la geometria. Quest'ultima, anzi, è sopratutto delle cose intelligibili, ed è scienza suprema intorno all'essere (2).

γ) Le idee, gli ὄντα contenuti nel *noûs* hanno (nel

(1) Enn. VI, 7, 6, II, 376[21].
(2) Enn. V, 9, 10, 225[26].

modo, però, conveniente alla loro esistenza intellettuale) *qualità* e *quantità*, *numeri* e *grandezze*, *privazioni* ed *abiti* (1), *azioni* e *passioni* secondo natura, *movimenti* e *quiete* e generali e speciali (2). Riguardo, poi, alle qualità, Plotino espressamente aggiunge, che esse sono attività delle idee, delle essenze; e dice, che le qualità del mondo delle idee differiscono dalle qualità del mondo sensibile in ciò, che esse non dimostrano il mutarsi dell'oggetto, cui appartengono, e il suo conseguente carattere, ma sono soltanto attività dell' essenze, e ne sono come la parte che si manifesta alla superficie (3). — E le idee sono nell'eternità invece che nel tempo; e sono nello spazio, solo in quanto sono in modo intellettuale l' una nell' altra. — Ed essendo le idee tutte quante insieme, e, di più, in atto, non in potenza, ognuna delle idee è essenza intellettuale, e partecipa della vita, ed è un che di identico e di diverso, e movimento e quiete, e cosa mossa e cosa in riposo; ed è essenza e qualità; e la qualità non è separata dall'essenza, e tutto è essenza (4).

δ) Rimane solo a vedere, se, nel mondo intelligibile,

(1) Il MÜLLER e il VOLKMANN hanno γενέσεις τε καὶ σχέσεις. A noi sembra, però, che per Plotino, nel mondo intelligibile, non possa parlarsi affatto di γένεσις. D'altra parte, tutti gli altri termini sono una coppia di correlativi. Onde, se si pensa, che il correlativo di σχέσις (ἕξις) è, da Platone e Aristotele in poi, στέρησις, è chiaro debba leggersi στερήσεις τε καὶ σχέσεις.

(2) Enn. V. 9, 10, II, 225[10].

(3) Enn. II, 6, 3, I, 126.

(4) Enn. V. 9, 10, II, 225[14]. Quindi: il RICHTER (*Neoplat. Studien* III, 79) interpreta Enn. V. 9, 10, II, 225[9], falsamente, nel senso, che vi sono *idee delle qualità* ecc. Si confronti Enn. II, 6, 3 I, 126[32].

sono contenute soltanto le singole cose del mondo sensibile: oppure, essendo questo fornito di anima e di mente, vi sono colà anche l' anima in sè (αὐτοψυχή) e la mente in sè (αὐτονοῦς), allo stesso modo che di una cosa particolare, per esempio l' uomo, vi è l' idea « uomo », l'uomo in sé (αὐτοάνθρωπος) — Orbene è da osservare, che non tutte le cose, le quali sono nel mondo sensibile, sono immagini di archetipi esistenti nel mondo intelligibile; e che tali appunto sono l'anima, che dà vita al mondo sensibile, e il suo *noûs*. Infatti. Al di sotto del mondo intelligibile, del *noûs*, vi è l'anima; e questa è divisa in tre parti. Ciascuna di queste parti ha minor valore della precedente; ma tutte sono illuminate dal *noûs*, il quale dà questa luce (= *noûs*) da sè. Le due ultime parti dell' anima entrano in unione con la materia, e animano il mondo sensibile. È chiaro, quindi, che l'anima del mondo è essa stessa l' anima in sè, in quanto questa è nel mondo (1); e che il *noûs*, il quale è in questa anima del mondo, è ultimo irradiamento della luce dell'intero mondo intelligibile, non immagine di un' idea contenuta in questo O meglio, riguardo al *noûs*: nelle anime del mondo sensibile vi è giustizia, temperanza, e, in genere, scienza vera (= contenuto intelligibile = *noûs*); tuttavia esse non sono immagini della giustizia in sè, della temperanza in sè ecc., ma sono lo stesso che queste, e queste sono solo in altro modo nel mondo sensibile; giacchè esse (la giustizia in sè ecc. = le idee) non sono in un luogo determinato, ma sono dapertutto. — D' altronde, tuttavia,

(1) Plotino, però, aggiunge, che non può dirsi veramente, che l'anima è nel mondo sensibile; giacchè, per contrario, il mondo sensibile è nell'anima.

l'anima, che è al di sotto del *noûs*, appartiene con tutte le sue parti e il loro contenuto (= il *noûs* del mondo sensibile) alla regione del mondo intelligibile. — È, perciò, a dire. Se s'intende per oggetti del mondo sensibile solo quelle cose che si percepiscono per mezzo dei sensi, nel mondo intelligibile vi sono queste cose (come idee), ed altre ancora (l'anima e il suo *noûs)*: se, però, tra gli oggetti del mondo sensibile si comprendono anche l'anima che lo vivifica e il suo *noûs*, nel mondo intelligibile vi sono precisamente tante cose, quante queste sono nel mondo sensibile (1).

D.

Anche la seconda parte del problema propostosi da Plotino è, oramai, in tal modo risoluta. Il *noûs*, l'ὄντως ὄν è in sè stesso una molteplicità di εἴδη, di ὄντα. Così la dottrina platonica è mantenuta. Ma è facile vedere, da ciò che innanzi abbiamo esposto, il nuovo fondamento che le è stato dato. Plotino accenna, bensì, alle due prove principali addotte da Platone, in sostegno delle idee: che, cioè, senza le idee non è possibile nè un vero essere, nè una vera scienza; tuttavia, dopo la critica aristotelica, egli non poteva limitarsi alla ripetizione pura e semplice di queste prove. Per contrario: egli accetta la teoria aristotelica nel punto, in cui questa s'accordava, nella sua essenza, colla teoria platonica riguardo all'esistenza della *sostanza eterna e separata*; ed ammette, con Aristotele, che questa *sostanza*, l'ὄντως ὄν è il

(1) Enn. V. 9, 13, II, 226[31] — Si noti bene, che, per Plotino, è sempre il mondo sensibile che è n ll'anima, come anche or ora egli espressamente fa notare.

noûs. Ma per Aristotele stesso, il *noûs* è un' attività cogitativa che pensa sè stessa, ed è il principio supremo del mondo. Quindi Plotino osserva: se il *noûs* pensa sè stesso, questo pensare implica in lui una molteplicità; giacchè senza il molti il pensare è impossibile. E, a complemento di ciò, egli aggiunge, che in nessun caso il *noûs* può avere fuori di sè i νοητά. Di più, se il *noûs* è il principio supremo del movimento, del divenire, e le cose divenute del mondo sensibile hanno per sostanza le εἴδη; il *noûs*, dovendo essere il principio di queste εἴδη, non può prenderle dal mondo sensibile, ma deve averle in sè stesso. Perciò, dai presupposti stessi del sistema aristotelico è ricavata la dimostrazione dell'esistenza delle idee. — E Plotino non si ferma qui soltanto; ma cerca anche di evitare le principali obiezioni mosse da Aristotele contro Platone, e dà, perciò, una nuova forma alle idee. È noto, che, per Platone, le idee sono i *concetti delle cose sensibili*: ossia egli ricavava le idee dalle cose sensibili stesse, in quanto prendeva, da una data serie di cose, quello che esse avevano di comune, e lo poneva come sostanza esistente di per sè. Aristotele, nel primo dei due punti principali con cui combatte Platone, aveva osservato, che i concetti universali tratti dalle cose non possono essere la sostanza delle cose; e l'espressione pratica di tale obbiezione era la nota formula, che è impossibile che la sostanza di una cosa sia fuori della cosa stessa. Orbene, Plotino dice. Le idee non sono concetti universali tratti dalle cose sensibili; questo legame tra mondo dell'essere vero e mondo dei sensi non esiste; le idee non sono le sostanze delle cose sensibili. Per contrario: le idee sono la molteplicità in cui si rompe l' ὄντως ὄν, i

noûs, e sono i veri enti, e sono in sè e per sè; e le cose sensibili seguono ad esse per necessità naturale: giacchè la potenza contenuta nel mondo dell'essere deve svolgersi in giù fin all'estremo limite del possibile (produzione dell'anima e della materia). E le cose sensibili sono appese alle idee, agli enti veri, e le imitano (1). E in ciò Plotino era aiutato dalla posizione aristotelica, che egli aveva accettato. Infatti: il *noûs* di Aristotele (che Plotino ha ammesso, ma ha rotto in una molteplicità di idee) è un essere esistente di per sè, senza alcun legame sostanziale col mondo sensibile. — Il secondo punto osservato, poi, da Aristotele contro Platone è questo: alle idee manca la forza motrice; esse non possono spiegare nè il nascere e perire delle cose sensibili, nè i loro mutamenti e movimenti, e le loro conseguenti proprietà. A ciò Plotino risponde, in parte indirettamente, con la sua propria cosmogonia. Esplicando meglio la dottrina platonica dell'anima del mondo, egli ammette, che le idee sono date alla materia dall'anima, e che l'anima, in quanto principio del movimento, produce anche il nascere e perire delle cose formate dalle idee nella materia.

(1) Enn. VI, 7, 7, II, 378[16]; Enn. VI, 7, 8, II, 379[6] — Anche il Windelband (*Gesch d. alt. Phil.* p. 221) osserva giustamente, che le idee di Plotino non sono più i concetti platonici. Se egli, poi, aggiunge, che esse sono i modelli delle singole cose nel senso *stoico*, è da osservare. Certo, Plotino trovava negli Stoici la dottrina, che la divinità (il λόγος e i molteplici λόγοι in esso contenuti) e la materia prima delle cose sono una sola e medesima cosa: quindi, anche per gli Stoici, i λόγοι, le idee non possono essere più considerati come concetti delle cose. Tuttavia, bisogna tener sempre presente la differenza causata, da una parte, dal monismo e materialismo degli Stoici, dall'altra parte, dal dualismo e intellettualismo di Plotino.

Ma Plotino risponde, d'altra parte, anche direttamente: egli attribuisce espressamente alle idee *qualità e quantità, azioni e passioni, movimenti e quiete e generali e parziali.* Ond' è chiaro, che stando le cose sensibili appese alle idee, ed essendo loro imitazione, i movimenti e i mutamenti e le qualità delle cose trovano la loro spiegazione nelle idee, le quali hanno appunto (nel modo che loro conviene) e movimenti e azioni e passioni e qualità.

La forma, in cui Plotino mantiene, come or ora abbiam visto, la dottrina delle idee, è la forma originaria della speculazione platonica. Quale posizione egli prenda riguardo alla dottrina posteriore delle idee-numeri, e in che modo egli cerchi di congiungere queste due forme che si pongono l'una dopo l'altra, è quello che apparirà dalla successiva esposizione.

II.

L'ὄντως ὄν è il *noûs*, e questo è rotto in sè stesso in una molteplicità di idee.

Quali sono gli *elementi* dell'ὄντως ὄν?

A.

a) Anche su questo punto, Plotino trovava le opposte dottrine di Platone e Aristotele. E a queste dottrine egli espressamente si riferisce (1). — Platone ammetteva nel mondo delle idee (— numeri), nell'ὄντως ὄν due elementi, e

(1) Enn. II, 4. 1, I 140[9].

come uno di questi la materia (1). Aristotele negava nell'ὄντως ὄν qualsiasi materia, e poneva il *noûs* come pura forma, una e indivisibile. Di più: egli fondava la sua teoria su determinate ragioni. — Contro le ragioni, che, secondo Aristotele, vietano di ammettere nell'ὄντως ὄν una materia, sorge Plotino.

Aristotele aveva cercato di dimostrare, che nella sostanza eterna non può esservi niente di cattivo. (2) Per Plotino il cattivo era la materia, l'indeterminato. Plotino, quindi, doveva provare, che, nel mondo intelligibile, un indeterminato non è impossibile. E, infatti, egli dice, che l'indeterminato può stare nel *noûs*, perchè esso non ha dapertutto lo stesso significato spregevole. E per darne la prova, egli cerca aiuto nella sua propria cosmogonia. Secondo questa, l'ὄντως ὄν deve anch'esso subire l'influsso del principio supremo, dell'ottimo. Esso, quindi, è di per sè alcun che d'indeterminato; non è, però, indeterminato del tutto, ma solo in questa relazione col supremo principio, affinchè la sua completa perfezione possa trovare in esso principio la sua causa. Così, anche l'anima è determinata dal *noûs*, ed è condotta in una forma migliore. Essa, quindi, è, rispetto al *noûs*, indeterminata; ma non è, per questo, alcun che di cattivo (3). Plotino aggiunge, poi, che la materia dell'ὄντως ὄν, la quale si dispiega in una molteplicità, è impedita dal divenire molteplicità in modo assoluto, ed è, invece, *unificata*: non è, quindi, alcun che di cattivo,

(1) Fase posteriore della sua dottrina.

(2) Met. 1059ᵃ 20.

(3) Enn. II, 4, 2-3, I 104[15,26] Cfr. Enn. II, 4, 16, I, 117[21]; Enn. III. 4, 1, I, 201[14].

ma ha anch'essa la sua parte di bene (1). — Ancora. Aristotele aveva negato, che la sostanza eterna potesse essere alcun che di *composto* da più elementi, e avesse, perciò, materia: giacchè quello che è composto da più elementi, non è eterno (2). A ciò Plotino risponde: nel mondo intelligibile, le cose che sono composte, non sono composte allo stesso modo dei corpi, in cui la molteplicità degli elementi componenti conduce alla loro dissoluzione. Infatti, anche le forme, *che Aristotele ammette siano eterne*, sono alcun che di composto, e, conformando la materia, producono oggetti constanti di più parti. Nè vale il dire, che la molteplicità delle parti ha luogo nella materia: giacchè le molteplici parti vengono sempre dalla forma, e non dalla materia che è affatto indeterminata (3). — Infine. Aristotele aveva detto, che la sostanza eterna, la quale non diviene mai, e non è soggetta ad alcun cambiamento, non può avere materia; e che questa appartiene solo alle cose sensibili, le quali sono in continuo mutarsi e divenire. La materia, infatti, è la condizione, che rende possibile il divenire (4). Su questo Plotino osserva. Le cose possono avere materia, anche se non son punto soggette a divenire; la differenza tra le cose eterne e le cose sensibili proviene dal fatto, che la materia delle cose sensibili riceve più forme diverse l'una dall'altra, la materia, invece, delle cose eterne ha sempre la stessa forma. Ed è naturale che sia così. Nel mondo sensibile, le cose sono,

(1) Enn. VI, 6, 3, II 349^{22}.
(2) Met. 1088^{b} 15.
(3) Enn. II, 4, 2-3, I $104^{19,32}$.
(4) Met. 1071^{b} 31.

ognuna, soltanto una parte diversa del mondo, e ogni cosa è questo, non altro. Niente, quindi, può rimanere immobile, se le cose, essendo diverse, si spingono l'una contro l'altra; niente, quindi, è sempre lo stesso. Nel mondo intelligibile, invece, tutte le cose sono insieme, ed ogni cosa è tutte le cose. Non è, quindi, possibile, che una cosa si muti in un'altra, giacchè essa è già tutte le cose (1).

A questi argomenti, i quali provano che nel mondo intelligibile la materia non è impossibile, Plotino aggiunge altri argomenti, i quali dimostrano, anzi, la necessità della sua esistenza. Essi son tratti dalle determinazioni, che innanzi sono state date al *noûs*. — In primo luogo. Il *noûs* è una molteplicità di idee. Se le idee sono più, bisogna che ciascuna abbia una forma propria, per cui differisce dalle altre. Essendovi in ciascuna idea una forma propria, bisogna che vi sia anche ciò che riceve la forma, e intorno a cui la forma si pone. Venendo la differenza di ciascuna idea dalla forma, bisogna che l'elemento, il quale riceve la forma, sia in tutte lo stesso, e sia, quindi, alcun che di comune. Questo elemento comune alle idee e ricettacolo delle diverse forme è la materia. Ossia: le molteplici idee formano nel *noûs* una unità sola; esse, quindi, essendo nell'unità, devono essere nella materia a tutte comune. Di questa esse costituiscono le diverse forme (2). — In secondo luogo. Il *noûs* è il fattore del mondo sensibile, ed è il modello, secondo cui questo si forma. A quel modo, perciò, che il mondo sensibile è alcun che di composto, ed ha la materia, allo stesso modo anche nel mondo intelligi-

(1) Enn. II, 4, 2-3, I 104^{20}, 105^{2}.
(2) Enn. II, 4, 4, I, 105^{12-19}.

bile deve esserci la materia (1). Nè vale, poi, il dire, che, essendo le cose del mondo intelligibile sempre le stesse ed insieme, i due elementi materia e forma costituiscono una cosa sola, e non vi è, quindi, la materia di per sè. In questo caso, dovrebbe dirsi, che anche nel mondo sensibile non vi è la materia dei corpi: giacchè, anche qui, la materia non è mai senza della forma, ma è sempre tutta quanta corpo (2).

b) Che cosa è la materia nell' ὅπως ὄν?

Se Plotino aveva accettato la dottrina di Platone sull'esistenza in generale di una materia nel mondo delle idee, egli non si attiene, tuttavia, integralmente alle determinazioni platoniche della materia stessa; ma ne fa notare le difficoltà, e a queste cerca di riparare modificando la teoria originale.

Platone insegnava: nel mondo delle idee vi sono due principii, il grande e piccolo (= l'indeterminato) come materia, l'uno come essenza; gli enti (= le idee-numeri) nascono dal partecipare che fa la materia all'uno (3). Orbene, Plotino osserva: in questa ipotesi,

1) donde viene la materia? Se, infatti, la materia diviene, essa deve divenire da qualche cosa; e se essa non diviene, ma è eterna, si ha, che, oltre l'uno, vi è ancora un altro principio. Vi saranno, così, più principii, e gli esseri primi saranno a caso (4).

(1) Enn. II, 4, 4, I, 105[19].
(2) Enn. II, 4, 5, I, 106[1].
(3) Phys. 203[a] 5 non è in contradizione con questo. Quivi οὐσία ha il significato generico di esistenza.
(4) Enn. II, 4, 2, I, 104[23-25].

2) Inoltre. Se gli enti (= le idee-numeri) nascono, quando la materia partecipa della forma (forma = l'uno), si ha: gli enti nascono, quando alla materia si congiunge la forma; il risultato, perciò, di questo congiungimento è alcun che di composto, allo stesso modo che sono alcun che di composto gli enti del mondo sensibile, costanti di materia e di forma; ossia, esso sarà un corpo, e anche nel mondo intelligibile vi saranno dei corpi. Il che è assurdo (1).

Queste difficoltà sono evitate nella teorica plotiniana. — È noto, che, mentre Platone metteva l'uno nel mondo intelligibile, e ne faceva da esso costituire l'essenza, Plotino lo trasporta, al di là del mondo intelligibile stesso, in una regione superiore, e lo fa principio supremo di tutte le cose. Plotino, quindi, aveva nel mondo intelligibile soltanto la materia, che aspetta la sua forma. Orbene: essendo l'uno il principio supremo, è chiaro, che la prima difficoltà è, in tal modo, risoluta. La materia viene dall'uno: non si hanno, quindi, più principii. Questo divenire, però, non avviene nel tempo; esso consiste solo in ciò, che, fuori dell'uno, si pone dall'uno stesso un'attività che è diversa da lui, e che è come movimento, e il primo movimento (2). — Rispetto, poi, alla seconda difficoltà, la quale riguarda la natura stessa della materia, è da osservare. Se l'essenza (la forma) della materia non può essere qualcosa di estrinseco che si aggiunge a lei, è chiaro, che l'essenza della materia deve stare nella materia stessa: ossia, la materia è essa stessa essenza, essere. E Plotino

(1) Enn. II, 4, 2 I, 104^{25-26}.
(2) Enn. II, 4, 5 I, 106^{23}.

afferma recisamente questa dottrina. Per lui la materia del mondo intelligibile è ὄν, οὐσία, εἶδος (1); materia e forma (essenza) sono una sola e medesima cosa, e non possono separarsi che per astrazione (2).

c) In che modo la materia è essere?

La materia è di sua natura la potenza di una cosa; nel caso nostro, essendo materia dell'ὄντως ὄν, è potenza dell'ὄντως ὄν, ossia di tutto l'essere. La materia, si è detto, è la potenza di tutto l'essere: ma, essendo l'essere nella potenza stessa e non venendo in essa dal di fuori, come nel mondo sensibile, la materia è la potenza dell'essere, non nel senso di potenzialità (δυνάμει), che aspetta d'altronde la sua realizzazione (l'essere), ma nel senso che può svolgere da sè stessa l'essere (= δύναμις); giacchè essa ha tutti gli esseri in sè stessa (3). — Ciò posto, si badi tuttavia. Da una parte se la materia è la potenza dell'essere, ossia di tutti gli esseri, non può dirsi, che essa sia un singolo di questi esseri: altrimenti, non sarebbe potenza di tutti gli esseri. Dall'altra parte, se la materia non é nessuno degli esseri, bisogna dire, che essa non è punto essere. Come, dunque, è a intendere, che la materia è la potenza dell'essere, e, in quanto tale potenza, contiene in sè l'essere che essa deve (da sè) svolgere? A tal riguardo, non vale il dire, che, se anche la materia non è nessuno degli esseri che divengono in lei, nulla vieta, nondimeno, che sia qualche altro degli esseri i quali non divengono nella materia. E infatti: se gli esseri che divengono nella materia (si badi che qui si

(1) Enn. II, 4, 16 I, 117[28]; Enn. II, 4, 5 I 106[5].
(2) Enn. II, 5, 30 I, 120[30].
(3) Enn. II, 5, 3 I, 120[25].

tratta della materia dell'ὄντως ὄν) sono *tutti* gli esseri, e se la materia non è nessuno di questi, è chiaro che essa non è essere. A prescindere: che, essendo gli esseri nell'ὄντως ὄν forme, la materia, se non è nessuno di questi esseri, e, perciò, nessuna di queste forme, ma qualche cosa altro, vien ad essere alcun che di amorfo, e non può stare nell'ὄντως ὄν. Per contrario: se la materia, da un lato, non è un dato essere, e, dall'altro lato, non è il non essere, ciò vuol dire, che essa, bensì, *è*, ma il suo *essere* indica solo ciò che è a divenire nella materia: ossia, si riferisce a quello, che essa, dopo, sarà. La materia, quindi, essendo la potenza degli enti, non è qualche cosa in *atto*; ed è come un movimento; e, in quanto movimento, non è ente, ma si spinge verso l'ente, come essendo da esso e in esso. In altri termini: la materia ha l'essere in potenza (1).

Se la materia non è essere in atto, è chiaro che essa non è qualcosa di determinato e distinto. La sua determinazione ha luogo dopo, quando essa diventa essere in atto. La materia, quindi, è di per sè l'indeterminato. Ciò, infatti, che viene determinato non è il determinato, ma l'indeterminato; giacchè fra determinato e indeterminato non vi è nulla di mezzo, che possa ricevere la determinazione. — In che modo la materia è l'indeterminato? La materia non è l'indeterminato per accidente; e l'indeterminato non si attribuisce ad essa nel senso, che possa dirsi: la materia è indeterminata. E ciò per le seguenti ragioni. Quello che si attribuisce ad un' altra cosa, deve

(1) Enn. II, 5, 4-5 I 121[14]-122. Le parole, 122[7] ἡ δέ ἐστιν..... 122[23] ἐν τῷ μὴ ὄντι., si riferiscono alla materia del mondo sensibile.

essere una forma: l'indeterminato, per contrario, non è forma Di più: dovendo l'indeterminato attribuirsi ad una cosa che è fuori di lui, non può essere attribuito che al determinato: la materia, invece, non è il determinato. A prescindere che non può neppure dirsi, che l'indeterminato si attribuisce al determinato: poichè si ha, che, essendo questi opposti, l'indeterminato attribuito al determinato distruggerebbe la natura di lui. In conclusione: non essendo la materia l'indeterminato per accidente, è a dire, che è essa stessa l'indeterminato. Ed essa è di per sè niente altro che l'indeterminato, alla medesima guisa che il suo opposto, la forma, di per sè stessa, non è altro che forma. L'indeterminato e l' « essere indeterminato » (= avere l'attributo « indeterminato ») sono qui una cosa sola. O meglio: l' « essere indeterminato » qui non ha luogo; giacchè l' « essere indeterminato » è già una determinazione, e questa non può stare nell'indeterminato (1).

Con questa affermazione, che la materia é l'indeterminato, Plotino ritorna (sotto un colorito aristotelico) (2) all'intuizione platonica. Ciò ha luogo ancora di più nelle determinazioni successive. — La materia, dice Plotino, l'indeterminato, fugge bensì, da una parte, la determinazione, ma, dall'altra, è preso, ed è limitato dal di fuori. Il suo fuggire, poi, non va inteso nel senso, che esso passa da un luogo ad un'altro: giacchè il luogo nasce solo, allorquando esso indeterminato vien determinato (3). Se, quindi, innanzi si è detto, che la materia è come un movimento, questo non è un

(1) Enn. II, 4, 15, I, 115[26]; Enn. VI, 6, 2, II, 349[29].
(2) Cfr. Phys. 203[a] 5,
(3) Si badi che si tratta del τόπος νοητός. Cfr. innanzi I C. γ.

movimento spaziale, nè alcuna delle altre specie di movimento, le quali avvengono nello spazio. La materia, perciò, non si muove. Ma non sta neppure ferma. In qual luogo, infatti, potrebbe essa star ferma, se il luogo ancora non esiste? Si può dire, che la materia è movimento, in quanto essa non sta fissa e immobile. Ma non è a credere, che essa stia come sospesa in un luogo, oppure oscilli qua e là: giacchè in entrambi i casi, sia che la materia stia sospesa in un luogo, sia che oscilli qua e là, si ha sempre, che essa rimane in un dato luogo. Il che, come or ora abbiam visto, è impossibile. Meglio è a dire: la materia è di per sè *i contrari*, e non è i contrari. È i contrari, ossia è *grande* e *piccolo*, in *quiete* e in *movimento*; giacchè essa diviene entrambe queste cose. È non è i contrari; giacchè, prima di divenire, non è nessuna delle cose, che diviene, in un modo determinato. In altri termini: la materia è indeterminata, ed è le cose, che diviene, in un modo indeterminato. Essa, quindi, è entrambe le cose contrarie, che poi diviene (1). — Per ben intendere la materia, aggiunge Plotino, bisogna che non ci si avvicini ad essa, cercando d'imporle un limite, a guisa di una rete, e prenderla. In tal modo essa sfugge all'intendimento, giacchè vien determinata. E si ha a che fare con una cosa, la quale, se di essa si dice che è una, appare come molti; e se di essa si dice che è molti, si cade parimenti in errore: poichè, dove non ha luogo nessun uno, non ha luogo neppure l'unione di più unità, che è il molti. La natura della materia consiste in ciò, che essa tende sempre a muoversi verso una cosa diversa

(1) Enn. VI, 6, 3, II, 349^{35}-350^{16}.

da quella che si pensa che essa sia, e a stare già là, verso dove si pensa che essa si muova. Vale a dire, se si pensa la materia come grande, essa tende a muoversi verso il piccolo; e se si pensa che essa si muova verso il piccolo, essa è già nel piccolo. Ossia: la materia è sempre il contrario di ciò che si crede possibile determinarla. Questa proprietà della materia apparisce anche nella sua relazione coll'intelletto, che deve comprenderla. Difatti: in quanto non può essere compresa di per sè, essa è come un movimento e un allontanamento dall' intelletto ; in quanto, poi, non può fuggire, e andar oltre, essa sta fissa e ferma dinanzi all'intelletto (1).

B

L'ὄντως ὄν è, anzitutto, una materia, un ὄν, che ha in sè la forza di svolgersi in una molteplicità di enti, di idee. Orbene:

1) Quale è la causa di questo passaggio dall' ὄν alle idee?

2) Come avviene questo passaggio ?

La prima domanda appartiene propriamente alla cosmogonia plotiniana. Plotino risponde, che il supremo principio, l'*uno* posto al di là dell' ὄν, produce, colla sua presenza, lo svolgersi dell' ὄν stesso.

La seconda domanda rientra nella trattazione speciale dell'ὄντως ὄν.

α) Si è detto : la materia è un indeterminato, una grandezza, una molteplicità. Ma la materia è anche ὄν. E una cosa *è*, non in quanto è grande o molta, ma in quanto è

(1) Enn. VI, 6, 3, II, 350[18-19]

di sè stessa, ed è rivolta verso sè stessa, ossia in quanto è, in certo modo, un'unità. Così: se si divide una grandezza in più parti, la grandezza è bensì le singole parti, ma non è quello che essa era in principio; ed è tale, solo quando le parti formano di nuovo una unità. La materia, quindi, essendo un ὄν, è limitata dall'uno; e, benchè essa sia un indeterminato, una molteplicità, pure questa molteplicità non è *innumerevole*, ma è determinata dal numero (1). — Si potrebbe dire. Il numero non può determinare la materia, l'indeterminato; giacchè il numero è esso stesso infinito. Ma, in realtà, il numero non è infinito. Difatti: nè le cose sensibili sono infinite, onde anche il numero, che si enumera su di queste, non è infinito; nè chi enumera, enumera l'infinito, ma ha numeri determinati, sia che faccia un numero due volte più grande di un dato numero, sia più volte più grande, ed ha numeri determinati, sia che li prenda rispetto al passato o al futuro, sia nel tempo presente. Il numero espresso ed affermato é sempre alcun che di determinato. Nè vale il soggiungere, che il numero può essere infinito nel senso, che può prendersi un numero sempre maggiore. Aristotele aveva già risposto a questa obiezione (2); e Plotino ripete la risposta di Aristotele. In questo caso, egli dice, l'infinità del numero dipende solo da chi enumera; ma non si ha, che anche le cose enumerate crescono, quando chi enumera, prende un numero maggiore. Onde, le cose enumerate rimangono così come erano prima, e sono perciò determinate dal numero. E invero,

(1) Enn. VI, 6, 1, II, 348.
(2) Phys. 208ᵃ, 14.

nel mondo intelligibile, come sono determinati gli enti, così è pure determinato il numero, ed è tanto grande, quanti sono gli enti (1).

β) La materia dell'ὄντως ὄν, l'ὄν è determinato dal numero; il numero è il secondo elemento dell'ὄντως ὄν. — Che cosa è, dunque, il numero dell' ὄν? Quale è la sua natura?

Anche il problema della natura del numero era stato largamente trattato nelle filosofie precedenti. Plotino prende, anzitutto, posizione di fronte alle varie dottrine rispetto al numero. — Si può supporre, egli dice, con Aristotele, che i numeri non siano sostanze di per sé, ma siano qualche cosa che si attribuisce (ἐπιθεωρούμενον) a ciascun essere, e segua a questo (παρακολούθημα): per esempio, uomo e *un* uomo, ente e *un* ente, e così tutti gli altri esseri e tutti gli altri numeri (2). — E, ammesso che i numeri non siano sostanze di per sè, si può anche immaginare, che i numeri nascano insieme (συγγεννήθη) con gli esseri,

a) sia nel senso, che insieme con ciascun essere nasce un'unità;

b) sia nel senso, che insieme col primo essere nasce un'unità, insieme col secondo essere una diade, e così di seguito;

c) sia, infine, nel senso, che insieme con ciascun essere nasce il numero corrispondente alla molteplicità dei suoi elementi: onde, se di un essere gli elementi sono dieci, insieme con esso nasce la decade. — Oppure, infine, deve dirsi, che i numeri sono sostanze di per sè. E, in questo caso, è a

(1) Enn. VI, 6, 2, II, 349[3-19].

(2) Enn. VI. 6, 4-5, II, 350[31], 351[23]; Cfr. Met. 1078[a] 21, Met. 1003[b] 22, Met., 1054[a] 13.

cercare, se i numeri sono prima degli esseri, o sono dopo.

La dottrina, che i numeri sono sostanze di per sè, appartiene a Platone. Plotino, poi, giustamente fa notare la difficoltà che sorge da un'affermazione contenuta nel Timeo (1). Quivi, infatti, si dice, che gli uomini vennero all'idea del numero pel succedersi dei giorni e delle notti. Sembra, perciò, che sono le cose che, numerate, producono il numero, e che questo non sia una sostanza di per sè, ma nasca, quando l'anima nostra passa da una cosa ad un'altra. La difficoltà, tuttavia, si lascia, secondo Plotino, risolvere. Platone, nel Timeo, vuol dire soltanto, che l'idea del numero è nell'anima nostra *eccitata* dal menzionato avvicendarsi dei giorni e delle notti (2).

Contro la teoria aristotelica Plotino osserva.

Ammettiamo, che il numero sia solo qualcosa che si attribuisce all'essere, e segua all'essere; quindi, a ciascun essere segua un'unità, per esempio « uomo » e « *un* uomo ». In questo caso, però, si ha, che, essendo gli enti divisi l'uno dall'altro, vi è soltanto una moltitudine di unità (ἑνάδες) divise l'una dall'altra. E allora nessuna unione di più unità, ossia nessun numero (infatti $2 = 1 + 1$ ecc.), tranne il numero uno, formerà un'unità vera. I numeri, quindi, non saranno possibili: giacchè ogni numero deve formare un'unità, come *la diade*, *la triade* ecc. (3). — A tal riguardo, non vale ricorrere alla dottrina dei Pitagorici, i quali pare che ponessero i numeri *per analogia*, come nel dire che la giustizia è il quattro, e credere, in questo senso, che i numeri

(1) Tim. 47a.
(2) Enn. II. 6, 4, II, 351[2-21]
(3) Enn. VI. 6, 5, II, 351,[22-28]

seguano agli enti. In tal ipotesi, difatti, non si tratta più dei numeri di per sè, ma di semplici analogie che hanno luogo fra enti e numeri. Similmente : non vale il dire, che la diade è il numero che si pronunzia sulla cosa la quale ha due elementi (δυνάμεις) uniti insieme in modo da formare un'unità; e così di seguito, per la triade e gli altri numeri. In tal modo, infatti, si ha sempre, che il numero è congiunto alla molteplicità della cosa, la quale già di per sè è una; ed esso forma un'unità, solo in quanto la cosa è una. Secondo la detta ipotesi, per esempio: se una cosa che di per sè è una, ha dieci elementi, si ha la decade. Ma per contrario: noi abbiamo il dieci, non quando si tratta della cosa che di per sè è una, ma quando si numerano dieci cose separate l'una dall'altra; e si ha la decade, quando queste dieci diverse cose sono riunite in un'unità. Ammesso, adunque, che il numero è ciò che si attribuisce alle cose, si ha, che il numero, con le sue proprietà, non é piú possibile (1). — Aristotele potrebbe soggiungere: niente impedisce, che il numero esista allo stesso modo che il bianco, il quale esiste nelle cose, quantunque esso sia solo attribuito (θεωρουμένου) alle cose, o allo stesso modo che il movimento, il quale esiste nell'ente, quantunque esso sia del pari solo attribuito all'ente (2). Nondimeno è da osservare. In primo luogo: il numero non sarebbe come il movimento; giacchè Aristotele stesso ammette, che il movimento è qualche cosa, e che, in quanto tale, può attribuirsi ad esso il numero uno, allorchè egli dice che il movimento è uno (3). In secondo luogo, poi: Aristotele, anche negando che il

(1) Enn. VI. 6, 5, II 351^{28}-352^{5}
(2) Cfr. Met. 1077^{b} 23.
(3) Cfr. p. e. Phys. 226^{a} 13; 227^{b} 2.

numero sia una sostanza, deve, tuttavia, ammettere, che esso è *unattributo di per sè* delle cose (1). Eppure: nella sua ipotesi, non può dirsi neanche, che il numero sia un attributo. Infatti, ciò che si attribuisce ad una cosa, bisogna che sia qualche cosa di per sè, prima che esso venga attribuito: ed, anche nel caso che esso sia inseparabile dalla cosa, esso deve essere del pari qualche cosa di per sè, come per esempio il bianco, ed essere ciò che sarà attribuito, quando viene attribuito. — In conclusione. Si ha: che, in fatto, l'uno è in ciascun ente; che l'uno non è, però, come vorrebbe Aristotele, solo qualche cosa che si attribuisce all'ente, in modo che l'uno segua all'ente; e che, perciò, non è la stessa cosa « uomo » e « *un* uomo », ossia « ente » e « *un* ente ». Per contrario: l' « uno » è diverso dall' « uomo », ed è qualcosa di comune a tutti gli enti. Bisogna, quindi, che l'*uno* sia prima dell'*uomo* e di ciascuno degli altri enti, affinchè questi possano essere tutti egualmente uno. E l'uno è anche prima del movimento, se questo deve essere uno, ed anche prima dell'essere, affinchè questo sia del pari uno (3). Allo stesso modo che l'uno, anche gli altri numeri non seguono agli enti, ma sono prima degli enti. Così la decade è prima di ciò, di cui essa si predica; ed è decade di per sè. E non

(1) Cfr. Met. 1078 a 5 πολλὰ δὲ συμβέβηκε καθ' αὑτὰ (Cfr. Phys. 193^b 26) τοῖς πράγμασιν.

(2) Enn. VI, 6, 5, II, 352 $^{6\text{-}17}$.

(3) Plotino espressamente fa notare, che qui non si tratta dell'uno, che, nel suo sistema, è il supremo principio, ed è al di là dell'essere; ma dell'uno che si predica di ciascuno degli enti, ossia di ciascuna delle idee, giacchè per lui il mondo dell'ente è il mondo intelligibile.

è a dire, che la decade, la quale si attribuisce ad una cosa, è la decade di per sè (1).

Contro le varie ipotesi, le quali ammettono, che il numero nasca insieme con gli enti, e non sia, perciò, del pari una sostanza di per sè, Plotino osserva. Nelle dette ipotesi:

a) si può dire, che il numero nasca insieme con gli enti, come loro attributo; per esempio, come insieme con l'uomo nasce la sua sanità. Ma, in questo caso: essendo il numero attributo, deve essere anche, come or ora si è visto, qualche cosa che esiste di per sè.

b) Ancora. Si può dire, che il numero nasca insieme con gli enti, come *elemento* degli enti stessi. Gli enti, però, vengono, in tal modo, ad essere alcun che di composto. Onde: in primo luogo — bisogna che il numero, l'uno, *sia* qualche cosa di per sè, se deve essere uno degli elementi dell'*ente*; in secondo luogo — l'uno, unito all'ente affinchè questo divenga per mezzo suo uno, fa essere l' ente falsamente uno, giacchè, se esso è uno degli elementi dell'ente, bisogna che l'ente sia almeno un due.

c) Poi: forse non sarebbe del tutto difficile ammettere, che insieme con l'ente nasca l' uno; poichè ogni ente, in quanto ente, deve essere uno. Ma per quale ragione devono nascere insieme con gli enti gli altri numeri? Per esempio: che bisogno vi è, che insieme con un ente nasca la decade, se esso è già ente di per sè anche senza la decade, e, col nascere della decade, esso non diviene altro che decade? E se, per isfuggire a questa difficoltà, si risponde, che i numeri

(1) Enn. VI, 6, 5, II, 352 17-23.

determinano (εἰδοποιήσει) l'ente, come la forma determina la materia, e che, perciò, l'ente, in quanto materia, diviene, per la presenza della decade, dieci e decade, si ha, che, anche in tal modo, deve prima esistere di per sè la decade, la quale non è altro che soltanto decade (1).

γ) Rimane, quindi, solo la terza ipotesi: bisogna dire, che i numeri sono sostanze di per sé. — Questa era la teoria di Platone. Essa, poi, appartiene solo ad una fase posteriore della filosofia platonica; ed è così poco quello che su di essa viene da Aristotele partecipato, che non può affatto dirsi, in qual modo Platone l'avesse fondata. Tuttavia: se si tien conto, che i numeri sono per Platone le idee, e si pensa al silenzio di Aristotele riguardo ad un fondamento speciale dato da Platone alla teoria dei numeri, è molto verisimile, che egli si sia riferito soltanto al fondamento generale dato alla teorica delle idee stesse. Questo fondamento però, non poteva in alcun modo bastare dopo la critica aristotelica; nè dalla prova ἐκ τῶν ἐπιστημῶν, nè dalla prova κατὰ τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν, nè dalla prova κατὰ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος poteva Plotino trarre partito, quantunque egli qua e là non manchi di accennarvi. Egli, quindi, tenta una via nuova; e in ciò consiste l'importanza della sua dottrina.

È un fatto, egli dice, che i numeri *si predicano* (κατηγορῆται) degli enti; e questo è ammesso, come innanzi si è visto, anche da coloro, i quali credono che i numeri non siano sostanze di per sè. Così; se uno numera: diecimila enti, non è a dire, che gli enti di per sè mostrano il « diecimila », come se mostrassero i propri colori; ma è la mente di chi

(1) Enn VI, 6, 5, II, 352[28]-353[5].

numera, la quale dice: « diecimila ». — Plotino, però, distingue due specie di enti: gli enti veri, intelligibili, e gli enti del mondo sensibile. Dell' esistenza degli enti intelligibili egli ha già dato, per altra via, la dimostrazione. — Orbene. Se i numeri si predicano degli enti sensibili, si ha: i numeri, appunto in quanto sono predicati, devono venire agli enti sensibili da qualche cosa altro (mondo intelligibile), e sono *attributi* (συμβέβηκε) degli enti stessi. Essendo i numeri un attributo degli enti sensibili, essi devono essere anche qualcosa che esista di per sè, e non sia altro che numeri; altrimenti essi non potrebbero venir attribuiti agli enti. Nella medesima guisa, che se agli enti si dà per attributo il bene, bisogna che vi sia un bene esistente di per sè, il quale fa che agli enti possa attribuirsi il bene. In questo caso, adunque, i numeri sono sostanze di per sè. — Se, poi, i numeri si predicano degli enti veri, intelligibili, si ha: i numeri non possono venire a questi enti da qualche altra cosa; essi, quindi, sono *attività* degli enti stessi. Essendo i numeri un'attività degli enti, la questione a fare è: quest' attività è sempre presente negli enti, oppur no? Ossia: è a dire, che è impossibile concepire gli enti senza questa attività; oppure è ciò possibile? La risposta è: quest'attività è sempre presente negli enti; senza di essa è impossibile concepire gli enti. Così; è impossibile concepire l'ente « uomo » senza dell' « uno », ossia senza concepirlo come un'unità. Dunque: se l'uno e gli altri numeri sono attività degli enti, senza di cui gli enti stessi non sono, bisogna dire, che, essendo

gli enti sostanze di per sè, esistono del pari di per sè (τῶν ὄντων καὶ ὄν) l'uno e gli altri numeri (1).

Si potrebbe dire: l'uno non esiste di per sè; poichè niente è uno, che non sia, nello stesso tempo, un qualche cosa che è uno: onde l'uno è sempre congiunto al qualche cosa. — Nondimeno è a notare. In questo caso, l'uno non sarebbe altro, che una passione (πάθημα) dell'anima, la quale pronunzia l'uno su ciascuno degli enti. E allora:

a) In primo luogo — quando l' anima dice « ente », che cosa impedisce di affermare, che anche questo sia solo una passione dell'anima, e che l'ente, perciò, non sia nulla? Invero: secondo la dottrina aristotelica poco innanzi menzionata, l'ente e l'uno si seguono l'uno all'altro. Se, poi, si risponde, che l'ente è, perchè esso esercita un'impressione su di noi, e produce, così, nell'anima una rappresentazione (φαντασία) dell'ente: è da osservare, che l' anima ha in sè una rappresentazione anche dell'uno. Infatti: l'uno non è, bensì, qualcosa di sensibile, ma non è qualcosa di sensibile neppure l'ente, che merita veramente questo nome. Questo è del pari un qualche cosa, che si conosce solo dall'anima.

b) In secondo luogo — la passione dell' anima, per cui questa dice della cosa un qualche cosa, pronunzia della cosa non sempre l'uno, ma anche il *molti*; quando, cioè, dice, che la cosa è un molti. *Molti* significa « *non uno* »: onde, pronunziando della cosa il *molti*, la passione dell'anima pronunzia il « *non uno* ». Orbene: se la cosa è un *molti*, l'uno non sta nella cosa. Perciò: quando l'anima dice della cosa « *non uno* », essa non può avere

(1) Enn. VI, 6, 10, II, 357[16]-358[19].

l'*uno* dalla cosa; perchè si è ammesso, che in questa l'uno non vi sia. Donde, dunque, l'ha? Non è possibile che il dire, che l'uno è nell'anima anche senza della cosa: ossia, che l'*uno* non è sempre un qualche cosa che è uno (1).

Né vale riferirsi, a tal proposito, alla dottrina degli Stoici, e dire, con essi, che l' uno nell' anima non è niente di per sè, ma è solo un concetto (νόησις, ἐννόημα), ed una forma ricavata dalla cosa (2). — Questa teoria è insostenibile. Il concetto dell'uno non può ricavarsi dalla cosa. E invero. — La cosa è *un* uomo, *un* animale, *una* pietra; e l'*uno* non è lo stesso che la *cosa*: per esempio, l' « *uno* » non è lo stesso che « un uomo ». Altrimenti, il pensiero non potrebbe predicare l' uno anche della cosa che non è uomo. Essendo la « *cosa* » e l' « *uno* » alcun che di diverso, come è, dunque, possibile, che dalla cosa si tragga l'uno? Inoltre. A quel modo che, quando l'anima dice « destro » o « sinistro », essa non dice *a caso*, ma dice « destro » o « sinistro », secondo che vede una diversa posizione; allo stesso modo, quando l' anima dice « uno », bisogna che essa veda qualche cosa, e che l'uno, perciò, sia qualche cosa. Il pronunziarsi dell' anima non è qualcosa di vuoto; nè essa dice l'uno sul niente. — Nè, poi, è possibile ammettere, che l' anima dica della cosa l'« uno », perchè essa vede, che la cosa è « questo solo, e non altro ». Infatti. Da una parte — quando l'anima dice « e non altro », essa concepisce l' « altro » come uno, ossia come formante un'unità. L'uno, quindi, è già presupposto. A prescindere

(1) Enn. VI, 6, 12, II, 359^{20-30}.
(2) Enn. VI, 6, 12, II, 359^{31} — 360^{22}.

che l' « altro » e il « diverso » sono sempre dopo dell'uno; poichè, se l'anima non si fissa sull'uno, essa non può pronunziare una cosa, la quale deve essere altra e diversa da lui. Dall'altra parte — quando l'anima dice « questo solo », essa dice, che *questa cosa* è sola. Ma la *cosa*, essendo di per sè, forma già un'unità. L'anima, quindi, dice, che *questa cosa una* è essa sola; perciò dice l' « uno » prima del « solo ». — Ancora. Chi dice, di una cosa, che essa è una, è esso stesso uno, prima che predichi della cosa l'uno; di più, la cosa, di cui si dice che è una, è, appunto in quanto è già *una data cosa*, un' unità, prima che altri pronunzi quest' unità intorno ad essa. In entrambi i casi, perciò, l'uno precede il pronunziarsi dell'anima. E se si dice, che la cosa può essere un *molti*, si ha, che il molti è il « *più di uno* », ossia l'unione di più unità. Quindi: anche in tale ipotesi, è necessario che l'uno preceda (1).

In conclusione. L'uno è nell'anima, senza che sia *una data cosa una;* nè può essere ricavato dagli oggetti esterni. Per contrario, esso stesso è la condizione necessaria, senza di cui questi non possono concepirsi ed essere. L'uno, dunque, è qualche cosa che esiste di per sè (2).

Ciò è chiaro anche da quanto segue.

È un fatto, che, anche quando si concepisce un « *molti* », lo si concepisce, tuttavia, sempre come formante un'unità; per esempio, quando si concepisce l'esercito, si concepiscono molti soldati, i quali formano, nondimeno, un tutto

(1) Enn. VI, 6, 13, II, 360^{23}-361^{8} — Dopo λέγει (361^{8}) noi mettiamo un punto fermo.

(2) Enn. VI, 6, 13, II, 361^{32}-362^{18}.

solo. — Se, quindi, il pensiero non lascia, che anche ciò che è un molti rimanga un molti, ma lo riduce ad unità, è manifesto, che il pensiero riduce il molti ad unità, o dandogli l'unità che il molti di per sè non ha, oppure mettendo in maggior evidenza l'unità che nasce dall'ordinamento del molti. Anche l'unità, che nasce da un maggior addimostrarsi dell'ordinamento del molti, è unità vera, come, per esempio, la *casa* forma un'unità, quantunque sia una moltitudine di pietre ordinate in un dato modo; e, in entrambi i casi, il « molti » è la tale o tal altra cosa, solo in quanto i vari termini del molti sono riuniti in una tale o tal altra unità. Quindi si ha: sta più (μᾶλλον) nel continuo e nel non diviso, ossia nell'uno, anzichè nel molti; perciò, esistendo il molti, l'uno è del pari qualche cosa che esiste di per sè. E invero, non è possibile che non sia ciò che è più; per contrario, a quel modo che noi, pur dicendo che *sono* egualmente e le cose sensibili e le cose intelligibili, nondimeno attribuiamo l'essere in precipua guisa alle cose intelligibili, giacchè queste sono *più* delle cose sensibili, e delle cose sensibili predichiamo meglio il divenire: allo stesso modo, se l'uno è *più* del molti tanto nelle cose sensibili, quanto nelle cose intelligibili, e queste sono enti, bisogna che anch'esso *sia* qualche cosa. — L'*essere*, poi, è alcun che di pensato, non alcun che di sensibile, quantunque il sensibile partecipi dell'essere pensato, ossia dell'essere vero. Anche l'uno, quindi, se è, è alcun che di pensato; e si mostra nelle cose sensibili, solo in quanto queste partecipano parimenti di lui. E il pensiero, concependo l'uno come ente, lo concepisce come alcun che di pensato anteriore alle cose sensibili. Quindi, anche prima

delle cose sensibili, il pensiero conosce l'uno; e, a proposito delle cose sensibili che partecipano dell'uno, il pensiero pensa qualche cosa, che è diverso da esse (ossia l'uno), e che esso non vede nelle cose sensibili stesse, giacchè l'uno è alcun che di pensato (1).

Stabilito, così, che l'uno è qualche cosa che esiste di per sè, Plotino prosegue: a tal riguardo, è facile rispondere alle obbiezioni degli Scettici (2), i quali ammettono, che l'uno sia solo alcun che di relativo, e non abbia un'esistenza sua propria. — E invero. — Gli Scettici affermano che l'uno può perire e cessare di essere uno, anche quando esso stesso non patisce nulla, ma è solo un'altra cosa quella che patisce alcun che; alla quale cosa l'uno è, perciò, relativo. Orbene: l'uno non è siffatto. Per contrario, se deve l'uno cessare di essere uno, ciò può avvenire solo a patto, che esso stesso patisca la privazione dell'uno, e si divida in due o più. - Inoltre: sta in fatto, che una data cosa, ove sia divisa, diventa, bensì, due, ma non cessa, per questo, di essere la medesima data quantità di prima. È, quindi, manifesto, che nella cosa, oltre la materia, vi è anche l'uno, il quale allontana da lei la divisione che la rende un molti. Onde: giacchè l'uno è ora presente nella cosa, e ora è assente, bisogna che esso stesso sia qualche cosa (3). — Si potrebbe osservare: quando ad una unità si

(1) Enn. VI, 6, 13, II, 361^{8-31}.

(2) A noi pare, che questa critica non possa riferirsi se non alla dottrina della scuola scettica, e precisamente all'8° tropo di Enesidemo, e al 3° di Agrippa.

(3) Enn. VI, 6, 14, II, 362^{19-32}.

aggiunge un'altra unità, si ha appunto, che l'uno, anche senza che esso patisca qualche cosa, cessa, nondimeno, di essere uno, e diventa un due. Ma ciò non è esatto.

a) Non è, difatti, l'unità che diventa due; nè l' unità a cui l'altra si aggiunge, nè l'unità che viene aggiunta. Per contrario: entrambe queste unità rimangono quello che esse erano, ossia ciascuna rimane di per sè una; e il due si predica solo di esse riunite insieme.

b) In genere, poi, — il due e la diade non possono essere la relazione di due unità riunite insieme, in modo che l' « essere due » e l' « essere riunite » sia la stessa cosa. Invero. Il due si ha anche nella relazione opposta, quando, cioè, una sola cosa è divisa in due; e non è, d'altra parte, possibile (nel caso che una data relazione (σχέσις) produca un qualche cosa), che la relazione opposta produca la stessa cosa, in maniera che questa cosa sia appunto la relazione. Si avrebbe, difatti, l'assurdo; che, essendo in entrambi i casi, la cosa eguale alla relazione, ed essendo le relazioni opposte, la stessa cosa sarebbe due cose opposte (1).

E lo stesso è a dire degli altri numeri (2).

Per contrario: una cosa è *una* per la presenza dell'*uno*, *due* per la presenza del *due*; allo stesso modo che è bianca per la presenza del bianco, bella per la presenza del bello, giusta per la presenza del giusto. Non v'è nessuna ragione, che il bianco, il bello, il buono siano qualche

(1) Enn. VI, 6, 14, II, 362^{32}-363^{12}.
(2) Enn. VI, 6, 14, II, 363^{9-10}.

cosa che esiste di per sè; e che l'uno e gli altri numeri non abbiano una tale esistenza (1).

Plotino aggiunge infine. — Si potrebbe dire: ammettiamo, che l'uno sia qualche cosa che esiste di per sè. Da ciò, tuttavia, non segue, che anche gli altri numeri siano del pari qualche cosa che esiste di per sè. Il « dieci », per esempio, non è se non il numerare che fa l'anima di dieci unità (2).

Ma è da osservare.

Se, dei numeri, l'uno esiste di per sè, e non è altro che puro uno, perchè non debbono esistere di per sè anche gli altri numeri? In quanto numeri, essi possono esistere nel medesimo modo che esiste il numero « uno ». — Poi. È un fatto, che anche nel mondo intelligibile, l'uno è in più cose: ossia, in questa data cosa, e in quest'altra data cosa ancora, e così di seguito. Ed è un fatto del pari, che non può affermarsi, che esiste solo il primo uno, ossia soltanto quello che è nella prima cosa, e le altre unità no. Se fosse, invero, possibile, ciò dovrebbe avvenire, o perchè il primo uno sta insieme con la cosa che è massimo ente, o perchè il primo uno sta insieme con la cosa che è massimo uno. Per contrario, entrambi i casi sono impossibili. Giacchè — nel primo, si avrebbe che le altre unità sarebbero unità solo di nome, e non avrebbero il medesimo valore che il primo

(1) Enn. VI, 6, 14, II, 363 $^{12-29}$. Si badi, che, anche riguardo alle qualità, Plotino dice, come innanzi si è visto, che esse hanno, bensì, un'esistenza loro propria, ma sono tuttavia *attività* delle idee. A principio, poi, della discussione sui numeri, si è affermato, che questi sono *attività* degli enti intelligibili, ossia parimenti delle idee.

(2) Enn. VII, 6, 11, II, 358 $^{21-22}$

uno, e il numero consterebbe di unità dissimili, e vi sarebbero differenze tra le unità anche solo in quanto unità; — e, nel secondo caso, non potrebbe spiegarsi, perchè mai la cosa che di per sè è il massimo uno, avrebbe bisogno dell'uno per essere una. Poichè, adunque, non può esistere di per sè solo il primo uno, ma bisogna che siano di per sè anche le altre unità, è chiaro, che non esiste un'unità sola, ma vi sarà, oltre il primo uno, una moltitudine di unità. Questa moltitudine di unità, poi, non può esistere in modo che ciascuna unità sia di per sè separata dalle altre: giacchè, in questo caso, ogni unità non sarebbe altro che il puro uno. Di puro uno, invece, non vi può essere che un solo, ossia il primo uno. Questa moltitudine di unità, dunque, è divisa in più gruppi, ognuno dei quali consta di più unità, e forma un tutto continuo. Questi diversi gruppi sóno i vari numeri: i gruppi constanti di meno unità sono i numeri più piccoli, i gruppi constanti di maggior quantità di unità sono i numeri più grandi. — Oppure, come dice Plotino: l'essenza del numero, ossia l'uno (1) (che anche dagli avversari si ammette esista di per sè), genera le unità in modo che siano l'una dopo dell'altra; e, generandole, non si ferma su ciascuna delle unità che esso genera, ma le fa come unità continue: onde allorchè l'uno, nel suo procedere innanzi alla generazione di queste unità continue, si ferma (più volte) subito, e le determina, esso produce i numeri più piccoli: allorchè, invece, si muove di più, esso produce, in questo stesso suo muoversi, i numeri più grandi (2).

(1) Enn. VI, 6, 1, II, 348^{25}.
(2) Enn. VI, 6, 11, II, 358^{21}-359^{15}.

δ) Il risultato della discussione precedente è: i numeri sono qualche cosa che esiste di per sè, ed esistono nel mondo intelligibile (1).

Il mondo intelligibile è: anzitutto ὄν; poi *noûs*, ossia una molteplicità di idee, di enti; poi, infine, un ζῷον perfetto che comprende in sè tutti gli esseri, in quanto essi vivono. E il ζῷον è l'ultimo, perchè, avendo la vita, esso abbraccia ogni cosa; e il *noûs* è secondo, perchè è una attività dell'ὄν. — Orbene. Esistendo nel mondo intelligibile, i numeri non sono dopo del ζῷον. Da una parte: il ζῷον, in quanto è preceduto dal *noûs* e dall'ὄν, ha innanzi a sè due unità (il ζῷον e il *noûs*) e la loro somma, ossia il due, e perciò ha innanzi a sè il numero; dall'altra parte: se il ζῷον è perfetto e comprende tutti gli animali, ciò vuol dire, che esso ha in sè tutto il numero degli animali. Il ζῷον, quindi, ha in sè il numero, e questo non può essere dopo di lui. — Ma i numeri non sono neppure dopo del *noûs*. Similmente — da un lato: il *noûs* ha innanzi a sè l'ὄν, ed, essendo questo, malgrado la sua unità, un molti, il *noûs* ha innanzi a sè il molti, ossia il numero; dall'altro lato: il *noûs* comprende in sè tutti gli enti in quanto νοῖ (idee), allo stesso modo che il ζῷον comprende in sè tutti gli enti, in quanto viventi. Quindi, anche il *noûs* ha in sè tutto il numero degli enti, e ha del pari già in sè il numero (2). — I numeri, dunque, sono *primieramente* nell'ὄν (3). — E così Plotino ritorna al suo punto di par-

(1) Enn. VI, 6, 14 II 363[32].
(2) Enn. VI, 6, 8-9 II 355[19]-356[28]; Enn. VI, 6, 15 II 364[1-24].
(3) Cfr. Enn. VI, 6, 15 II 364[16].

tenza: che, cioè, la materia del mondo intelligibile, l'ὄν, è determinata dal numero.

Essendo i numeri nell'ὄν, prima del *noûs* e del Ζῷον, si ha: poichè il *noûs* e il Ζῷον comprendono in sè tutti gli enti, i numeri sono prima degli enti. Nè ciò è a far meraviglia. Certo, quando uno dice: « l'uomo è uno », « il bello è uno », in entrambi i casi, egli viene a pronunziare l' « uno » dopo degli enti « uomo », « il bello ». Così pure: quando uno dice: « cane e cavallo », la somma di « cane », « cavallo », ossia il « due », è dopo degli enti « cane », « cavallo ». Ma supponiamo, che uno produca « l'uomo », e, poi, produca « il cane e il cavallo »; oppure, avendoli in sè, li dimostri al di fuori. In questo caso, egli deve dire,

a) volendo produrre l'uomo: « bisogna giungere a questo dato *unico* oggetto »: onde egli pronunzia l'*uno* prima dell'ente uomo; e,

b) volendo produrre « cane e cavallo »: « bisogna giungere a questi *due* oggetti »: onde egli pronunzia il *due* prima degli enti, cane e cavallo; oppure,

c) anche nella produzione dell'unico ente uomo, egli deve dire: « bisogna produrre oltre me anche un altro oggetto »: col che egli viene a pronunziare parimenti un *due* (me e l'altro oggetto).

È chiaro, perciò, che i numeri « *uno* » e « *due* » sono prima che gli enti, dei quali essi sono predicati, siano prodotti: ossia, che i numeri sono prima degli enti. Orbene: questo è precisamente il caso nostro; giacchè gli enti del *noûs* e del Ζῷον sono prodotti dall'ὄν, che è la loro potenza. È, quindi, l'ὄν, che ha in sè i numeri degli oggetti, che

egli deve produrre (1). — E v'ha ancora di più. Non è, infatti, possibile ammettere, che gli enti siano stati numerati, dopo che furono prodotti : ossia, che gli enti sian nati prima del numero, ed il numero venga pronunziato su di essi, quando l'anima, numerandoli, dice, che essi sono tanti, quanti essi sono ; giacchè, in tal modo, gli enti sarebbero tanti, quanti sono, soltanto a caso, e non secondo una ragione determinata (2).

Se i numeri sono nell'ὄν prima degli enti, è chiaro, che essi non sono enti. Che cosa, dunque, sono ? — I numeri sono attività dell'ὄν; ed, essendo questo, alla sua volta, la potenza degli enti, essi sono, perciò, la base degli enti stessi, la loro fonte, la loro radice, il loro principio (3). Ossia : i numeri sono come una *preparazione* e una *preformazione* verso gli enti, e come unità fondamentali, le quali offrono il luogo agli enti, che sopra di esse dovranno essere posti. Così, per esempio. Quando l'ὄν, che è la potenza di tutti gli enti, diviene in atto un tale o tal altro ente, l' « oro » o le « case », si ha, che esso, prima di divenire in atto, dice : « io voglio divenire *tanto* oro, *tante* case ». Il *tanto* (= numero), dunque, precede gli enti (oro, case) ; e l'ὄν non è solo la potenza degli enti, ma anche ha in sè, prima degli enti, i numeri che determinano appunto il *tanto* degli enti stessi. — Tuttavia, non è a credere, che l'ὄν, nel dire: « io voglio divenire *tanto* oro », voglia fare il numero (*tanto*) oro. Per contrario : esso fa l'oro (che ha in po-

(1) Enn. VI, 6, 15 II 364[34] ; Enn. VI, 6, 9 II 355[33].
(2) Enn. VI, 6, 9-10 356[11], 357[9].
(3) Enn. VI, 6, 9 II 356 [18,28].

tenza) numero (tanto oro, l'oro in atto); e, avendo in sè il numero, cerca di aggiungere questo all'oro, in modo che succeda all'oro di essere un *tanto oro*. È chiaro, quindi, che i numeri sono, nell'ὄν, la base e la preformazione degli enti; e che questa preformazione raggiunge il suo completo sviluppo, quando l'ὄν, potenza degli enti, passa all'atto (1). Infatti, aggiunge Plotino: anche nel mondo sensibile, ogni cosa nasce in quanto è determinata da un dato numero; e, se prende un altro numero, essa o dà per risultato un'altra cosa, o non diviene nulla (2).

I numeri nell'ὄν sono i numeri primi, e sono i numeri *numerati*. — Nel mondo sensibile, poi, i numeri sono entrambe le cose: numeri *numerati* e numeri *numeranti*. Invero. Essendo il mondo sensibile una copia del mondo intelligibile, i numeri del mondo sensibile, in quanto copia dei numeri (numerati) del mondo intelligibile, sono anch'essi numeri numerati. E d'altra parte: essendo i numeri del mondo sensibile *dopo* i numeri del mondo intelligibile, e, in genere, dopo degli enti (il mondo intelligibile comprende i veri enti), essi sono pronunziati sugli enti, e li misurano, quindi, numerandoli. Ond'essi sono anche numeri numeranti. Così, allorquando si dice: dieci enti, si dà agli enti il numero *dieci*, ossia li si enumera (3).

ε) Ciò è a dire riguardo ai numeri nell'ὄν.

Si potrebbe, nondimeno, osservare. — Si è detto, che i numeri servono a determinare il *quanto* degli enti; giac-

(1) Enn. VI, 6, 10 II 357[4].
(2) Enn. VI, 6, 15 II 365[8].
(3) Enn. VI, 6, 15, II, 365[5].

chè essi fanno in modo, che gli enti siano un dato tanto e non più. Se ciò è vero, si ha, che i numeri esprimono il semplice rapporto di quantità, e non possono, quindi, avere un'esistenza di per sè. Anzi: a proposito del numero « *uno* », è anche a notare: che esso esprime solo talvolta la relazione di quantità, ma di per sè non è neppure un quanto, ma solo il principio del quanto [infatti i numeri (= i quanti) constano di unità]; e che non si sa, se l'uno, come principio del quanto, è alcun che ad esso congenere, o è qualche cosa di diverso (1).

A ciò si risponde. — L'obbiezione nasce da questo, che si tien presente solo ciò che accade nel mondo sensibile. Quivi, infatti, si pronunzia il numero *due* o *più* dopo degli enti, allorquando si prende un ente insieme con un altro ente, p. e. cane e uomo, o due uomini; oppure allorquando si prendono insieme, più en i, p. e. dieci uomini. Ed, in questo caso, è chiaro, che il numero indica *il puro quanto*, il puro rapporto di quantità dei diversi enti presi insieme. Onde nessuna meraviglia, che esso non abbia alcuna esistenza di per sè, neppure l'esistenza fuggevole delle cose sensibili. E, se si divide in unità un siffatto numero che indica il puro rapporto di quantità di più enti presi insieme, per esempio se si divide in unità il numero « dieci uomini », e si fa ciascuna unità *parte* del quanto che è l'intero dieci; è pur chiaro, che ciascuna delle unità di per sè sola non è il quanto, ma solo il principio del quanto (2). Infatti, è d'uopo che il quanto sia un tutto di per sè,

(1) Enn. VI, 6, 16, II, 365$^{10-22}$.
(2) Enn. VI, 6, 16, II, 365$^{22-31}$.

Tuttavia: nel mondo intelligibile il caso è diverso. I numeri non sono, quivi, pronunziati sugli enti *dopo* degli enti, i quali già esistono ciascuno di per sè, e i quali si riuniscono insieme, quando sono numerati; per contrario, i numeri sono *prima* degli enti, e ne costituiscono la base e la preformazione. Quindi: allorchè si dice: l'uomo (= animale ragionevole) è una *diade*, animale e ragionevole, si ha: i due elementi della diade « *animale* » e « *ragionevole* » sono ciascuno di per sé stesso alcun che di uno (ossia formano ciascuno un tutto, e sono, perciò, un quanto), e costituiscono entrambi l'esistenza dell' « uomo ». Esistendo, perciò, l'uomo, esiste anche la diade. Vale a dire, il numero ha un'esistenza di per sè. E la diade non è dopo della cosa, nè esprime solo il quanto della cosa posto fuori della cosa stessa, ma è nell'essenza della cosa, e ne costituisce la natura (1).

Si potrebbe ancora dire: oltre i numeri numerati vengono ammessi i numeri numeranti. Orbene: in che relazione stanno fra di loro queste due classi di numeri? ossia: di fronte ai numeri numerati che hanno un' esistenza loro propria, che cosa sono i numeri numeranti? (2). - I numeri numeranti sono dopo degli enti, e sono pronunziati sugli enti; non hanno, quindi, alcuna esistenza di per sè. Così: quando si dice: « dieci uomini », l'essenza dell'uomo non guadagna nulla da questo numerare un uomo insieme con un altro uomo. Questa *decade* di uomini ha esistenza solo nel soggetto che numera; e nei dieci uomini, che il

(1) Enn. VI, 6. 16, II, 365^{8}-366^{9}.
(2) Enn. VI, 6, 16, II, 365^{16}.

soggetto numera, e i quali, perciò, senza il soggetto numerante non sono ordinati in modo da formare un'unità, non vi è alcuna decade. La decade nasce nel soggetto numerante, in quanto esso numera e riduce a quantità i dieci uomini (1). – E i numeri numeranti sono nel soggetto numerante, che è l'uomo, perchè l'uomo, in quanto esiste come anima e corpo, è di per sè numero. I numeri, poi, in quanto appariscono fuori del soggetto numerante (come, per esempio, nei *dieci uomini*), sono, in relazione ai numeri che esistono nel soggetto numerante, attività di loro o secondo loro. E il soggetto numerante numera e produce il numero; e, in questa sua attività, produce l'esistenza del *quanto*, al medesimo modo che, nel camminare, esso produce l'esistenza di un movimento (2).

In conclusione: nel mondo intelligibile si ha. Se, quivi, uno degli enti, per esempio un *animale*, è un più, per esempio una *triade*:

a) questa triade che è nell'animale (= i tre elementi che costituiscono l'essenza dell'animale) è una *triade sostanziale*;

b) la triade (= i tre elementi) che non è ancora triade nell'animale, ma è solo triade nella materia che deve svolgersi, fra gli altri, nell'ente « animale », ossia nell'ὄν (quindi questa triade è *prima* dell'ente « animale », è il principio dell'ente « animale ».

c) Ove, poi, un soggetto numerante riunisca in una somma gli enti « animale » e « bello », ciascuno di questi

(1) Enn. VI, 6, 16, II, 366[9-15].
(2) Ibid. II, 366[15-26].

enti rimane di per sè un'unità, ed è solo il soggetto numerante che produce in sè il numero (*due* – il quale, perciò, non ha alcuna esistenza sostanziale), e produce, in questa guisa, il *quanto* e la *diade*.

Così pure: quando si dice « *la virtù è un quattro* », si ha:

a) una τετράς, che è nella virtù, ed è come le parti di essa ordinate in un'unità;

b) una τετράς, che è di per sè, ed è anche un'unità, ed è come il *sostrato*, su cui l'ente « virtù » si fonda;

c) infine — una τετράς, che esiste solo nel soggetto, il quale numera i quattro elementi dell'ente « virtù » (1).

3) Riassumendo, adunque, si ha:

1°) da un lato — l'ὄν, la materia del mondo intelligibile, ha in sè i numeri;

2°) dall'altro lato — l'ὄν è la potenza di svolgersi negli enti intelligibili, e i numeri sono la radice e la preformazione di questi enti stessi.

Quindi: in che modo avviene il passaggio, per mezzo dei numeri, dall'ὄν agli enti?

I numeri, stando nell'ὄν, dividono colla loro potenza l'ὄν stesso; e, in tal guisa, gli fanno come partorire (οἷον ὠδίνειν) la molteplicità degli enti (2): ossia l'ὄν produce gli enti movendosi secondo il numero, e mettendo a loro base i numeri della loro essenza (3). E così, l'ὄν *si rompe* secondo le potenze del numero, e genera tanti enti, quanti ne era il

(1) Enn. VI, 6, 16, II, 366[63].-367[2].
(2) Enn. VI, 6, 9, II, 356[12].
(3) Enn. VI, 6, 15, II, 364[26].

numero (1). — L'ὄν è il numero chiuso in unità, gli ὄντα sono il numero svoltosi in una molteplicità (2). Vale a dire: l'ὄν, che, in quanto materia e potenza di svolgersi negli enti, è un *molti*, *accorda* i singoli molti, che esso contiene in sè, ossia le potenze dei singoli enti, ai singoli numeri; ben sapendo, che, se ciascun *ente* non è accordato a ciascun *numero*, un tal ente o non è affatto, oppure, deviando nel suo svolgersi da potenza ad atto, diventa qualche cosa altro, resosi privo del numero e della misura (3). E, giacchè l'ὄν diviene *noûs* e ζῷον, gli enti, in cui l'ὄν si svolge, sono, in quanto *noûs*, numero che si muove in sè stesso, e, in quanto ζῷον, numero che comprende tutti gli animali (4) — L'ὄν, infine, divenuto una molteplicità di enti, tien congiunta questa molteplicità a sè stesso. Esso, infatti, non si rompe in più, in quanto è uno; ma il suo essere uno rimane. Onde è naturale, che i più enti formino un' unità, e siano congiunti all'ὄν uno. E i più enti sono congiunti all'ὄν uno, alla stessa guisa che l' ὄν uno è, appunto in quanto uno, congiunto al primo principio che è l'uno assoluto (5).

ζ) Si è detto, che l'ὄν, per mezzo dei numeri, si svolge negli enti. — Come gli enti, sono determinati anche i numeri. Ed a ragione. Il numero in quanto numero, essendo sempre un dato numero, contradice all'ipotesi di un numero infinito. Già innanzi si è visto, che il numero non può

(1) Enn. VI, 6, 15, II, 364[35].
(2) Enn. VI, 6, 9, II, 356[19].
(3) Enn. VI, 6, 11, II, 359[15].
(4) Enn. VI, 6, 9, II, 356[20].
(5) Enn. VI, 6, 15, II, 364[37].

essere infinito, nel senso che è sempre possibile prendere un numero maggiore. Ma anche nel senso, che nel numero (in quanto questo viene predicato degli enti) non è contenuto alcun limite, l' infinità del numero è impossibile. Così, per esempio: è impossibile che nella linea in sè (nel mondo intelligibile) vi sia un numero infinito, quantunque si possa dire, che l' essenza della linea non contiene alcun limite. Difatti, si avrebbe l'assurdo: che »

a) da una parte, la linea è secondo un dato numero (giacchè in essa si può sempre *scorgere* l' *uno*, in quanto la linea viene da *un* punto, e si distende per *una* sola distanza), ed, essendo secondo un dato numero, è, quindi, numerata; e

b) dall'altra parte, ammessa l'ipotesi che il numero della linea sia infinito, essa non avrebbe alcuna misura di questa distanza.

Di più: la linea non potrebbe, in tal ipotesi, stare nel mondo intelligibile; poichè ogni cosa ha, quivi, una figura e una determinazione.

Nondimeno: il numero può dirsi infinito, nel senso che esso non è misurato da altri, ma è tutto il numero, ed è uno, ed è insieme, ed è intero, e non è compreso da alcun limite, ed è a sè stesso quello che è (1). — Ed, in questo senso, anche il *noûs* è infinito, in quanto, cioè, ogni sua parte è tutto ed ha tutto (2).

---

(1) Enn, VI, 6, 17-18, II, 367[3] e segg.
(2) Enn. III, 8, 8, I, 272[19].

Plotino é, così, giunto alla fine della sua ricerca principale sul κόσμος νοητός. Il *noûs*, l'ὄντως ὄν è in sè stesso la molteplicità delle idee, degli enti. — Nel *noûs*, egli dice, v'è il cielo con tutti gli astri, e v'è la terra e il mare e l'aria con tutti gli animali e le piante che loro appartengono (1). E tutti gli esseri sono quivi viventi. E tutti gli esseri sono quivi distinti fra di loro e non distinti: distinti, in quanto ciascuno ha un essere proprio: non distinti, in quanto formano tutti una sola natura; allo stesso modo che le scienze, in cui le singole parti sono, bensì, distinte, ma formano, tuttavia, una cosa sola indivisibile, o allo stesso modo che i germi degli animali, in cui le singole parti, occhi, mani etc., sono una sola unità (3). — Plotino conclude. S'immagini una sfera, in cui all' estremo giro, che è il cielo, segua il giro del sole e degli altri astri, e la terra e il mare con tutti gli animali; e s'immagini che l'intera sfera sia trasparente, in guisa che possano essere veduti tutti gli esseri e i loro movimenti e le loro quieti. Da questa sfera immaginata si tolga ogni grandezza, e la si pensi in sè stessa, come qualcosa che è fuori dello spazio e dell'estensione e non è materiale. Questo è il mondo intelligibile (3).

(1) Enn. VI, 7, 12, II, 384[1].

(2) Enn. V, 9, 6, II, 222[19]; Enn. VI, 9, 5, II, 447[2]; Enn. III, 2, 1, I 171[10].

(3) Enn. V, 8, 9, II, 212[2]. — A prescindere dalla dottrina dei supremi generi dell'ὄντως ὄν, ossia le categorie, rimarrebbero ancora a trattare, riguardo al κόσμος νοητός, le quistioni sull'esistenza del bene nel κόσμος νοητός stesso, e sul suo ordinamento, specie rispetto all'ordinamento logico ammesso da Platone. Ma tali questioni sono

III.

Se, ora, noi ci facciamo a considerare quello che lo Zeller dice della teorica plotiniana delle idee, ci sembra dover affermare, che l'insigne storico tedesco non abbia colto nel suo giusto valore la dottrina del filosofo di Alessandria.

Innanzi vedemmo, che le idee non sono per Plotino, come vorrebbe lo Zeller, semplici pensieri della mente divina senza avere una realtà propria indipendente; e che, inoltre, non vi è contraddizione, se Plotino ammette, che le idee sono tante, quanti sono gli individui aventi ognuno una delle diversità proprie di ogni specie.

Lo Zeller, poi, prosegue, che la dottrina delle idee ha presso Plotino uno sviluppo manchevole; e che essa, in genere, è presupposta nella forma platonica. Entrambe queste affermazioni ci sembrano, dopo quello che innanzi è stato detto, del pari inesatte. — Plotino è il filosofo, che, se altri mai, ha dato il maggiore sviluppo possibile alla dottrina di Platone. Naturalmente, però, questo sviluppo si lascia vedere, solo a patto che si conceda il presupposto della filosofia platonica: che, cioè, l'essere vero è il pensato. L'oppositore più accanito della dottrina delle idee, Aristotele, concede questo presupposto. Per lui l'οὐσία per eccellenza, la sostanza eterna e immobile, il principio sommo di tutte le cose è νοητόν e *noûs*. Orbene: è questo il «ὁδὸς πᾶς σταῦ» di Plotino.

congiunte strettamente con altre teorie del sistema plotiniano; la prima con la teoria d ll'uno, la seconda con la teoria della conoscenza e la posizione della dialettica. Non potrebbero, quindi, essere tratt te compiutamente in questo luogo.

Se l' ὄντως ὄν è *noûs*, che è νοητόν, e, quindi, pensa sè stesso, il *noûs*, in quanto attività pensante, deve essere in sè stesso una molteplicità; altrimenti non potrebbe pensare. E se il *noûs* è il principio supremo delle cose, e le cose sono composte delle forme (εἴδη) e della materia, esso deve contenere in sè stesso le forme, che dà alla materia, e con cui produce le cose. Il *noûs*, dunqne, l' ὄντως ὄν è in sè stesso una molteplicità di ὄντα, di idee. Plotino aggiunge anche, in seconda linea, che è impossibile che il *noûs* pensando abbia i νοητά, oggetto del suo pensiero, fuori di sè. Con tutto ciò la dottrina delle idee riceve un nuovo fondamento. — E le determinazioni, che Plotino dà alle idee, conducono ad una forma delle idee stesse, la quale non è più la forma platonica. Le idee, infatti, non sono più, come per Platone, legate alle cose sensibili, in quanto concetti delle cose stesse, ma sono gli enti in sè e di per sé; di più le idee hanno movimenti, qualità, quantità, numeri etc., in modo che tutte le proprietà delle cose del mondo sensibile (immagini delle idee) possano venire spiegate. — Lo sviluppo della dottrina delle idee presso Plotino apparisce ancor più manifesto nella posizione, che Plotino stesso prende rispetto alla seconda fase della teoria platonica. Per Platone, le idee sono ora numeri; e questi sono composti di una materia e dell'uno come essenza. Contro Platone. *a*) In primo luogo: Aristotele le negava ogni materia nell'ente intelligibile. Orbene: Plotino, da una parte, ribatte tutte le ragioni che Aristotele aveva addotte contro l'esistenza di una tale materia; e, dall'altra parte, dà, come sopra si è visto, degli argomenti positivi, dai quali la necessità della materia risulti dimostrata. Di più: egli ac-

cetta tacitamente il pensiero che era a base delle negazioni aristoteliche: vale a dire, che, se l'ente intelligibile è l'ente in atto, non vi può esser in esso una materia, la quale sia la potenzialità di ricevere una forma, e divenire un tale o tal altro ente. E Plotino fa notare in modo esplicito, contro Platone, la difficoltà della sua teoria. In tal guisa, egli si eleva al nuovo concetto della materia. La materia dell'ente intelligibile non è la potenza di ricevere dal di fuori una forma (un'essenza), e, divenire, perciò, gli enti; ma, bensì, è la facoltà di svolgere sè stessa in una molteplicità di enti. Ossia: la materia è un ὄν, ed è la δύναμις ἡ κατὰ τὸ ποιεῖν λαμβανομένη. *b*) In secondo luogo: Aristotele negava, che i numeri possano essere una sostanza; e sosteneva, che essi esistono solo nel soggetto numerante, il quale li predica delle cose. Orbene: Plotino, da una parte, combatte la dottrina aristotelica nella sua forma positiva, cercando di dimostrare che i numeri non possono essere soltanto predicati delle cose, senza avere alcuna esistenza loro propria; e, dall'altra parte, dà un nuovo fondamento alla teoria, che i numeri abbiano un'esistenza di per sè. I numeri, egli dice, sono attività degli enti; gli enti non possono esistere senza queste attività. Quindi: siccome gli enti hanno un'esistenza di per sè, avranno anche i numeri un'esistenza di per sè. Di più: Plotino accetta, di nuovo, tacitamente la critica di Aristotele, la quale tendeva a dimostrare, che i numeri non possono essere una sostanza; ed ammette appunto, che i numeri non sono una sostanza, non sono gli enti, ma solo la radice e la preparazione degli enti. Così, gli attacchi di Aristotele venivano a perdere la loro base; e si raggiungeva

un progresso sulla dottrina platonica delle εἴδη-ὄντα-ἀριθμοί. E ci sembra che lo Zeller non tenga conto di ciò che presso Plotino è ben distinto, quando egli dice, che Plotino, seguendo l'indirizzo pitagorico della sua scuola e del suo tempo, concepisce le idee come numeri, e pone il numero come termine di congiungimento, per mezzo del quale si compie l'uscir fuori dall'essere uno (la mente); e che, perciò, chiama ora il vero essere stesso numero, ora i numeri radice e fonte dell'essere. Per Plotino: le idee, gli enti non sono numeri; e, se i numeri sono, talvolta, chiamati enti, con ciò Plotino vuol solo dire, che i numeri hanno un'esistenza di per sè, contro la dottrina la quale ammetteva, che essi esistono solo nel soggetto numerante (1). I numeri hanno una posizione tutta speciale: essi sono posti fra la materia dell'ente intelligibile, che è la facoltà di svolgere da sè gli enti, e gli enti stessi. I numeri sono la preparazione di questi enti, nel senso che determinano il *quanto* di ciascuno di essi. Plotino, anzi, si eleva in tal modo al grande concetto, che il numero è la legge secondo cui si compie la differenziazione degli enti dal seno dell'indeterminato. — Infine. Mentre dal silenzio di Aristotele noi dobbiamo ritenere, che per Platone rimaneva incerto, in qual modo questa forma posteriore della teorica delle idee si riferisse, e si lasciasse congiungere colla sua forma originaria (idee = concetti delle cose); presso Plotino, al contrario, queste due forme (modificate) si trovano congiunte in un'unità organica. Infatti, si ha: anzi tutto, la materia dell' ente intelligibile, che è la facoltà di svol-

(1) Si ricordi Enn, VI, 6, 9, II, 356[18] — Enn. VI, 6, 10 II, 358[12].

gersi negli enti; poi, i numeri, che regolano questo svolgimento; infine, gli enti, ossia le idee. Naturalmente, però, questa successione fra numeri e enti è puramente logica, non cronologica; come puramente logico, non cronologico è lo svolgimento dell'ὄν negli ὄντα (1). -- Ci pare, adunque, innegabile non solo un grande sviluppo della teorica delle idee presso Plotino, ma anche una nuova forma della teorica stessa.

Lo Zeller, infine, adduce come causa del (voluto) manchevole sviluppo della teorica plotiniana delle idee il fatto, che, mentre per Platone il mondo delle idee è una totalità di sostanze riposanti in sè stesse, e la dottrina delle idee non è indirizzata a spiegare il nascere di ciò che è sensibile da ciò che è soprasensibile, per Plotino, invece, questo nascere del sensibile dal soprasensibile è lo scopo principale; onde egli concepisce il soprasensibile più sotto il concetto di forza che di sostanza, fa predominare il concetto di *noûs* su quello di οὐσία (perchè quello esprime un'attività, questo un essere), e chiama le idee νοῦ. Ma a noi pare, che anche questo non sia esatto.

A noi sembra, che il *noûs* di Plotino derivi indubbiamente dal *noûs* di Aristotele, o almeno trovi in esso un precedente storico; e che, perciò, il *noûs* in genere debba così poco esprimere meglio un'attività, la quale dà origine alle cose del mondo sensibile, anzichè una sostanza, quanto poco esprime meglio una tale attività il *noûs* di Aristotele, che è del pari l'οὐσία eterna e immobile, e che pure non ha nulla a che fare con l'origine delle cose del mondo sensibile. E se

(1) Enn, VI, 6, 6, II, 353[10].

le idee son chiamate νοῖ, gli è perchè, costituendo esse l'essenza del *noûs*, non possono naturalmente essere altro che νοῖ. Plotino, poi, scrive esplicitamente, che il *noûs* non ha in sè le idee, perchè produca le cose del mondo sensibile; ma che, invece, le idee riposano in sè stesse, e le cose del mondo sensibile seguono ad esse per una necessità naturale (1). Egli, quindi, vuol dire, che il *noûs*, l'ὄντως ὄν, il mondo delle idee, è, da una parte, una sostanza che riposa in sè stessa, e, dall'altra parte, ha anche la potenza di produrre dopo di sè qualche altra cosa. E invero, dopo queste parole, egli scrive: chi potrebbe, infatti, arrestare ciò che può « μένειν τε καὶ προιέναι »? Per conseguenza, la ricerca delle idee nel loro stato di « μένειν » non poteva essere trascurata (*).

P. Covotti.

(1) Enn. VI, 7, 8 II 379[3].

(*) La nostra esposizione sarebbe riuscita certamente più interessante, o, almeno, di lettura più facile, ove noi ci fossimo limitati a toccare dei punti principali, riassumendo in breve quelle parti, in cui i punti principali sono, poi, svolti. Tuttavia ci è parso, che il testo di Plotino fosse in molti luoghi difficile; ci è, quindi, sembrato utile farne un' esposizione minuta. Di più, questa nostra ricerca sulla teorica delle idee si riferisce a quello che è il prodotto più geniale di tutta quanta la speculazione greca. Ci è, quindi, sembrato del pari utile, che fosse esplicato nella sua intera compiutezza il pensiero di colui che questa teorica ha soprattutto rinnovata e modificata.

Interesse e disinteresse nei sentimenti ed in particolare nei sentimenti morali

Lettera al Comm. Dr CARLO CANTONI, *Professore di Filosofia teoretica nella Università di Pavia.*

Illustre Professore,

Tutte le volte che riprendo la lettura del 2° volume del Corso di Filosofia da Lei composto, oltre che per gli studiosi in generale, pei giovani delle nostre scuole medie (1), e precisamente le pagine in cui Ella tratta del sentimento, mi accade cosa che non so far a meno di manifestarle. Quelle pagine, più che le altre dello stesso volume, legano la mia attenzione sempre fortemente, e non solo perchè il soggetto loro è grave e delicato, ma anche perchè vi ho scorto una certa novità di vedute, certe distinzioni o classificazioni di molto valore per l'argomento.

Ho detto *per l'argomento*, ma forse non ho detto bene. La divisione dei sentimenti in *interessati* e *disinteressati* — ecco la questione di cui la mia mente è tutta piena in questo momento — non riguarda tanto quel capitolo di Psicologia morale che s'intitola : *Il sentimento*, quanto piuttosto le basi stesse della Morale. Gli è proprio per questa distinzione, parmi, che la morale può, a Suo avviso, salire tanto in alto o scendere giù giù, che l'azione umana può esser detta buona, ottima o giudicata cattiva, turpe. Nel compiuto sviluppo dei sentimenti di-

(1) Il 2° volume del Corso elementare di Filosofia di Carlo Cantoni pubblicato a Milano da U. Hoepli, ha toccato in questi giorni l'ottava edizione; il 1° l'undecima, ed il 3° che comprende la storia della Filosofia, la quinta.

sinteressati e nelle azioni da essi inspirate, in null'altro che in questo, Ella ripone il più alto fine della vita umana (1).

Parecchi anni fa questa *Rivista* medesima pubblicava due suoi articoli (2), coi quali avrebbe dovuto. secondo il Suo desiderio, quasi iniziarsi in Italia la serie degli studi sul sentimento. Questo argomento di Psicologia, diceva Ella allora, presso noi è quasi vergine; dopo il Rosmini, poco si è fatto per comprenderlo meglio, specialmente nei suoi intimi rapporti colle altre facoltà dello spirito mentre son pur molte le cose che intorno ad esso si potrebbero dire. Io non so con quanto ardore gli studiosi italiani della Filosofia abbiano corrisposto alle sue care speranze; so tuttavia che le idee accennate o esposte in quegli articoli sono in buona parte nuove (essendo fondate più sopra Sue osservazioni che sull'autorità degli altri), ed hanno preparato quella teoria sul sentimento, che nel corso elementare di Filosofia si presenta in una forma, per quanto lo permetteva la natura del libro, compiuta e sistematica.

Lo scopo di questa lettera, che è modestissimo, mi sconsiglia dall'entrare in un esame particolareggiato dalla teorica del sentimento, e più ancora dal tentare un'analisi delle dottrine professate su questo stesso argomento da altri. Non di meno, desiderando di esprimerle qualche mia idea o, per meglio dire, significarle apertamente un mio dubbio sul valore della divisione dei sentimenti più sopra accennata, non credo finora di proposito il riassumere quella parte delle sue asserzioni, che con la presente questione ha stretto legame.

Il sentimento, che comprende tutti gli stati dello spirito aventi per loro carattere fondamentale un piacere o un dolore,

(1) CANTONI, Op. cit., vol. 2°, pag. 25.

(2) *Sul sentimento*, estratto dalla Rivista « La filosofia delle scuole italiane », anno IV (1873), vol. VIII, disp. 2.

Sul rapporto tra i sentimenti spirituali del pensiero specialmente nella musica, ib. anno VI (1875), vol. XI, disp. 2.

trova, Ella dice, il proprio oggetto nella percezione. Questa da sè sola, immediatamente o mediatamente, determina un atto di sentimento, ne è lo stimolo naturale, la necessaria condizione. Ma errerebbe molto chi per questo volesse vedere nel sentimento una mera riduzione o trasformazione dell'atto percettivo. La percezione per sè sola non darebbe sentimento se il *sentire* non fosse una disposizione propria ed originaria dello spirito, distinta dal percepire, sebbene da questo strettamente dipenda)1).

Ella afferma inoltre, che in origine tutte le percezioni, non una eccettuata, destano in noi qualche grado di piacere o di dolore. Il bambino, appena comincia a percepire distintamente gli oggetti, mostra interesse per tutto: ogni colore, ogni figura, ogni suono, ogni alterazione, sia pure lievissima, dello stato normale del suo organismo, si accompagna in lui ad un qualche moto dell'animo. E se nell'adulto ciò non avviene, gli è perchè l'abitudine e la molteplicità delle percezioni lo hanno reso indifferente alla maggior parte di queste, cioè, in generale, a tutte quelle percezioni che nell'un modo o nell'altro non si associano coi suoi desideri, cogli svariati fini del suo operare (2).

Ma la classe dei sentimenti organici, almeno questa, non è affatto indipendente dalla classe di percezioni che ad essa corrisponde? Il sentimento penoso della fame e della sete, un dolore di capo o un dolore prodotto dalla lesione di un muscolo son forse più che meri sentimenti? Chi è oppresso da un dolore al cuore può rivolgersi con la sua attenzione a qualche cosa di diverso dal sentimento, e in questa riconoscere il fondamento, la condizione necessaria del dolore che in quel momento prova?

La ricerca, che è certamente difficile, trova una conclusione

(1) CANTONI, op. cit., vol. II, p. 4.
(2) CANTONI, *Sul sentimento*, pag. 7, e vol. II, op. cit., pag. 13.

adeguata in un suo ragionamento che io ritengo persuasivo.

Se è vero che noi, riflettendo sopra certi sentimenti, non abbiano distinta coscienza delle percezioni che ne sono state lo stimolo, non si può da questo dedurre, così senz'altro, che queste percezioni siano mancate. La percezione interna, ossia la coscienza che noi abbiamo di un sentimento, è ben altra cosa dalla percezione che lo precede e determina. Quella ha per oggetto il sentimento stesso, questa è invece la produttrice, l'oggetto del sentimento. E se pare che questo stia da sè, non dipenda cioè, nel caso nostro, dalla percezione di uno stato particolare dell'organismo, ciò è dovuto alla forza o violenza del sentimento, che fa impallidire e talvolta scomparire interamente dalla coscienza la percezione che l'aveva prodotto. I fatti da lei accennati a conferma della tesi, lo provano a sufficienza (1).

Tutte, dunque, in origine le percezioni, secondo Lei, son causa o meglio, condizione di piacere o dolore, sia esso pure minimo; e tutti i sentimenti, in ogni tempo, hanno nella percezione la loro causa, il loro oggetto.

Ma il sentimento che il mio spirito prova percependo un colore o un suono o la superficie di un corpo infocato è ben diverso da quello onde è mosso, quando io riveda un amico, contempli un'opera artistica, compia oppure assista ad un'azione di carattere morale. La percezione di un colore, di un suono, di un corpo infocato è, rispettivamente, oggetto di altrettanti sentimenti *corporei* fra loro distinti; potranno dirsi *spirituali*, invece quei sentimenti che hanno per oggetto l'oggetto di un'idea, un oggetto cioè, intellettualmente abbracciato (2).

E dire esattamente, il nome di « corporei » dato ad una

(1) Cantoni, *Sul Sentimento*, pag. 8 sg. e vol. II, dell'op. cit. pag. 11 sg.
(2) Cavtoni, *Sul Sentimento*, pag. 9 e vol. II, dell'op. cit. pag. 6.

classe di sentimenti pare men proprio, essendo il sentimento, qualunque oggetto lo determini, un atto proprio della psiche. Ma se in fatto ci accade di riferire continuamente, sebbene in un modo non sempre preciso, certi nostri sentimenti (i sentimenti, cioè, delle percezioni sensibili e specialmente gli organici) a questa o quella parte del corpo, perchè questi non potranno denominarli corporei o fisici? Nè è sfuggito a Lei, che nell'uomo i sentimenti corporei talvolta son chiaramente distinti dagli spirituali, ma talvolta no. I suoni musicali, siano pure congiunti fra loro in modo da formare una melodia, non eccitano direttamente in noi che percezioni sensibili e quindi sentimenti fisici. Ma a quale folla indefinita d'idee e di sentimenti estetici non dà tosto origine e impulso il sentimento fisico (1)!

Ma eccole il mio dubbio.

La percezione, Ella dice, può essere considerata come un semplice stato del nostro spirito, come un fenomeno puramente psicologico a noi particolare, e può anche essere riguardata come la rappresentazione o apprensione di un oggetto. Il sentimento prodotto da questa, ossia dall'aspetto obiettivo della percezione, è *disinteressato*; *interessato*, invece, quello che vien determinato dalla percezione come mera mutazione dello spirito. E siccome le percezioni sensibili non destano dei sentimenti in quanto ci rappresentano un dato oggetto, ma solo in quanto modificano in un dato modo la nostra vita interna, così i corporei son tutti interessati; ciò che non è degli spirituali, dei quali parte sono interessati, parte disintessati (2).

Ora, una mia domanda è questa. La distinzione dei sentimenti in fatti interni interessati e disinteressati abbraccierà tutta la infinita serie dei sentimenti, tanto, cioè, quelli in cui abbiamo riconosciuto quasi l'effetto del percepire (sia questo

(1) Cantoni, op. cit. vol. II, pag. 7 e 12 sg.
(2) Cantoni, op. cit., vol. II, pag. 14 sg.

sensibile o intellettuale), e sono oggetti del desiderare e quindi dell'agire, quanto quelli che son determinati da certe azioni, o dovrà essa estendersi solamente ai primi?

Ma prima di tutto, che significa: interesse e disinteresse nel sentimento?

Di solito, la sola persona con la quale il bambino passa i primi mesi di vita è la madre, e, non appena egli comincia a distinguerla, mostra piacere nel vederla, nel trovarsi fra le sue braccia. Poi, si compiace nel percepire il padre, gode o prova disgusto nel percepire le altre persone che gli vivono attorno, infine gli altri uomini, in proporzione del bene o del male che gli è derivato dal convivere con essi. Fin qui l'interesse nel sentimento. Ma viene tempo in cui il bambino, divenuto fanciullo, riconosce negli oggetti di quelle percezioni non solo degli esseri simili a sè, ma anche qualità che li rendono intrinsecamente degni de' suoi presentimenti. Ecco il disinteresse nel sentimento.

Ma l'uomo non solo percepisce e sente ma vuole anche. E appunto nel sentimento, fatto desiderio per forza propria del suo spirito, egli ha l'unica molla nel suo agire.

Ebbene, e che per questo? mi chiederà Ella. Forse che a quelle due specie di sentimenti non corrispondono esattamente i due ordini delle azioni umane, le interessate e le disinteressate?

È vero. Ma potrò dire, d'altra parte, *assolutamente* disinteressata un'azione il cui movente è un sentimento? Il sentimento, per quanto risponda all'aspetto obiettivo della percezione, non è sempre un fatto proprio del subietto, uno stato che il subietto ama riavere o respingere, e pel quale agisce?

Sì, Ella mi concederà, io posso decidermi a soccorrere un infelice per procurarmi il piacere di averlo soccorso, o meglio per evitare il dispiacere di non averlo soccorso. Ma in questo caso l'azione è interessata; essa è frutto di un sentimento in-

teressato, di un sentimento, cioè, sollevato dalla percezione considerata subiettivamente.

E così è. Ma esaminiamo tutti gli altri motivi possibili, uno solo escluso, di quell'azione medesima. Supposto che l'infelice non mi sia nè congiunto nè amico, io posso decidermi a soccorrerlo o per tagliermi al dolore di vederlo soffrire, o per la speranza della gratitudine sua o degli altri, o per essere riputato uomo generoso, virtuoso, o, infine, per la speranza di un premio in una vita migliore.

A tutti questi fini corrispondono altrettante azioni e, come è chiaro, interessate, essendo esse determinate da sentimenti interessati.

Ma, dunque, chi crede nel disinteresse umano crede in ciò che non è! Le azioni e i sentimenti disinteressati sono tutt'al più generose invenzioni di una ristretta schiera di filosofi, i quali, vedendo sollevare la natura umana ad un'altezza cui non arriva, l'hanno proclamata capace di tutto!

Per buona sorte non è così. Il disinteresse, il vero disinteresse è sì pregio assai raro delle umane azioni, ma c'è. Ciò che manca e deve, secondo me, mancare, è il sentimento come movente dell'azione disinteressata.

Fra le ragioni possibili di un soccorso prestato ad un infelice, una sola risplende di luce così viva, che fa impallidire tutte le altre.

Il soccorso, per essere azione buona, azione disinteressata, che è quanto dire morale non solo ne' suoi effetti ma anche nella sua causa, dev'essere determinata da un'idea: dalla divina idea del dovere.

Compiuta l'azione morale, un dolce e squisito piacere si diffonde per tutto l'animo nostro. Ma il sentimento piacevole qui non è che effetto: esso è l'indizio, la prova offerta all'intelligenza, che l'atto morale s'accorda coll'umana natura.

E in quanto tale, ossia in quanto effetto di azione disinteres-

sata, è sentimento disinteressato. Il qual carattere andrà senz'altro perduto, ogni volta che quel sentimento piacevole apparirà al subietto agente non più quale conseguenza inaspettata della sua azione, ma quale ragione di essa.

Il sentimento non può dunque essere, a parer mio, l'inspiratore di un'azione veramente disinteressata. Dove c'è sentimento, sia pure questo di finissima lega, c'è interesse. La sola forza determinatrice di un'azione morale è il concetto di un *dover essere*; concetto che per la vita pratica e pel sapere pratico, osserva Ella giustamente, è così fondamentale, come pel sapere teoretico è fondamentale il concetto dell'*essere* (1).

Ma con quali mezzi si eleva l'uomo all'idea del dovere?

Son due sopratutto: il sentimento morale e l'intelligenza. Il sentimento di piacere o di dolore, che la creatura umana naturalmente prova compiendo o semplicemente assistendo ad un atto buono o cattivo, spinge la mente di lei a riconoscere nelle azioni umane un bene e un male, un principio e una legge che impone l'attuazione incondizionata del Vero, del Buono e del Bello. Ma una volta sorta nella mente sua questa idea di una legge e di quella legge, questa e non altra dovrà essere la norma de' suoi atti, se con vero disinteresse vorrà agire e provare nell'animo sentimenti disinteressati.

Campobasso, Gennaio 1898.

Dottor Attilio Gnesotto

Professore di Filosofia nel Liceo di Campobasso.

(1) Cantoni, op. cit., vol. II, pag. 23.

NOTA

Di una definizione dell'Allievo criticata dal prof. Morando

Il prof. Morando nel suo *Corso elementare di filosofia* (vol. I, *Preliminari, Elementi di psicologia, Cenni di cosmologia* lez. XXV) dopo di avere ripetute le osservazioni critiche, già da altri fatte contro la definizione dell'uomo attribuita a Platone e seguita dal De Bonald, aggiunge in nota: « Analogo appunto si potrebbe fare alla definizione dell'Allievo: « L'uomo è una persona organata ».

Scrivendo quella noterella nuda e cruda, l'autore ha dimenticato il noto adagio: *Qnod gratis assertur, gratis negatur.* Amore di verità e ragione di buona critica volevano, che egli avesse citato il libro dell'Allievo e la pagina, dove quella definizione sta registrata, affinchè il lettore consultando il testo, potesse sincerarsi, se l'appunto del Morando regge alla critica. Ora basta leggere con un po' d'attenzione i passi del filosofo subalpino, relativi all'argomento per riconoscere senza ombra di dubbio, che il suo critico ha preso un grave abbaglio, giacchè il contesto che accompagna la censurata definizione, mostra a chiare note, che essa è diametralmente opposta a quella di Platone e del De Bonald.

Ecco le testuali parole dell'Allievo: « Le cose fin qui discorse

ci porgono buona ragione di esprimere l'essenza costitutiva dell'essere umano colla seguente definizione: l'uomo è persona incorporata (1). Dicendolo *persona*, si accenna al principio spirituale, che in lui è principio supremo e dominatore, e lo contraddistingue da ogni altro essere del sensibile universo; appellandolo persona *incorporata*, ossia congiunta con un organismo corporeo da essa informato, si accenna alla sostanza materiale, che animata dallo spirito dell'uomo, lo diversifica da Dio e dalle pure intellingenze. Così vengono in quella definizione enunciati non solo i due principii costitutivi propri dell'essenza umana, lo spirito ed il corpo, ma altresì il loro giusto rapporto, vale a dire il primato dello spirito che è persona e la subordinazione del corpo che è personale » (2). L'Allievo sviluppa questa definizione ponendo in chiaro, come mente e corpo siano entrambi necessarii a costituire l'essere umano e dimostrando l'unione personale che li collega e termina con quest'altra definizione: « Concludiamo il sin qui detto. L'uomo è un soggetto individuo che possiede congiunti in unità di persona una mente ed un corpo, per cui si pone in rapporto di conoscenza e di attività volontaria con se stesso e con la realtà esteriore » (3).

(1) È vero che l'Allievo nella prolusione: *Della vecchia e della nuova antropologia di fronte alla società*, edita nel 1874, e da lui riprodotta quale introduzione, ne' suoi *Studi antropologici*, definiva l'uomo *una persona organata*. Ma che l'aggettivo *organata* sia da lui usato quale sinonimo di *incorporata*, appare evidente dalle parole che precedono la citata definizione, scrivendo egli, che la mente « sebbene nell'essere umano sia e si mantenga distinta essenzialmente dalla sostanza materiale è ad un tempo intimamente congiunta in comunanza di vita coll'organismo corporeo », e che questo « è il punto di convenienza tra l'uomo ed il bruto, mentre quella appartenendo in proprio all'uomo ne costituisce il punto di differenza specifica ».

(2) *Principii di Metafisica, Antropologia e Logica*, Torino, 1890, pag. 68, 69.

(3) Idem. pag. 82. Nella recente ediz. del 1897, le relative pagine sono 65, 66, 79.

Nell'altra sua opera: *La scuola educativa*, a pag. 3, l'Allievo esprime in altra guisa lo stesso concetto, giusta il quale la mente umana non solo è congiunta con un corpo suo proprio, ma lo anima e lo informa di sè. « L'uomo accoppia in sè una sostanza spirituale, ossia una mente, ed una sostanza materiale, ossia un corpo. La mente viene appellata anima razionale: *anima*, perchè essa non è uno spirito puro, bensì fatto per *animare* un organismo corporeo; *razionale*, perchè essenzialmente si differenzia da quella del bruto. Quindi è che lo spirito umano dando forma e vita al corpo, si compenetra con esso tanto intimamente che si compongono insieme ad unità di essere. L'uomo impertanto va definito una mente informante un organismo corporeo ». Negli *Studi antropologici* poi discorrendo di proposito a pag. 141 dell'unione tra l'anima ed il corpo nell'uomo, la dice intrinseca e consostanziale e non già meramente estrinseca ed accidentale e la denomina altresì personale, perchè « la mente, che è essenzialmente persona, ha virtù di far suo l'organismo corporeo animandolo e dominandolo senza distruggerne la specifica sostanzialità ».

Il prof. Morando censura Platone di avere disconosciuto la natura dell'uomo e scrive, che un angelo biblico od un δαίμων platonico il quale si fornisse d'un corpo come d'una macchina, senza informarlo di sè, non sarebbe un uomo, eppure tale definizione gli converrebbe ottimamente. Se *analogo appunto si possa fare*, come egli sentenzia alla definizione dell'Allievo, secondo cui l'anima razionale, ossia la mente è la *forma* (il principio informatore) dell'organismo corporeo, chi ha fior di senno, il dica.

G. B. Gerini.

BOLLETTINO PEDAGOGICO E FILOSOFICO

G. A. Colozza: *Del Potere d'Inibizione.* — Nota di Pedagogia. Roma, Paravia, 1898. (L. 2,25).

Lo scopo che si propone l'egregio autore del *Giuoco nella psicologia e nella pedagogia*, è di « riguardare la forza inibitiva in rapporto ai sentimenti ed alla formazione del volere » studiando egli l'inibizione « specialmente, come causa produttrice della *tregua psicologica*, tanto importante nella sfera dell'operare morale ». Questo lavoro suppone la conoscenza dei lavori antecedenti sul fenomeno della *Inibizione* ai quali l'A. si richiama continuamente e con molta opportunità e sapere; però a riuscire determinato e compiuto ha circoscritto l'estenzione della ricerca limitandosi a studiare l'inibizione « solo in quanto diviene potere, cioè un principio di attività interiore, un' adattazione prestabilita, costituzionale, un' attitudine pronta a svolgersi e tradursi in atto. Il potere inibitivo quindi per lui non è altra cosa che una sorta di residuo lasciato dalle azioni e reazioni passate, cioè un'azione capitalizzata e vivente » prodotta da qualunque esperimento, sia che arresti un'azione riflessa, sia che sospenda un'azione cosciente e di natura superiore. Precisato il concetto suo il C. s'affretta a dimostrare con corredo di ragioni sensate e con erudizione non comune, che questo potere è educabile e come ogni atto d'inibizione lascia una traccia. Indi scende a più minute analisi studiando il fenomeno dell'inibizione nei capricci dei bambini, nelle abitudini incoscienti, nel timore, nel rifiuto e in altre forme di inibizioni estrinseche, per passare all'esame della volontà sociale, della suggestione.

A questa parte dottrinale tien dietro un'altra che considera storicamente la questione dell'inibizione, specialmente nei Pitagorei e nello stoicismo romano e nell'ascetismo del Rinascimento; poi venendo nei tempi moderni, nello Spencer e nel Tolstoi, nella Scuola, nel Kant. Il Colozza con questo recente lavoro non ha smentito la bella fama acquistata col suo lavoro maggiore sul Giuoco.

E. P.

P. Romano: *Profili di Educazione estetica.* — Asti, Brignolo, 1898.

L'A. lamenta giustamente la trascuranza in cui è caduta la educazione estetica, dovuta in particolar modo, com'egli crede, ai pedagogisti inglesi, e d'autorità dell'on. Gianturco sostiene la necessità di far risorgere tra noi quel primato che ci diedero i grandi artisti del 500. Questo lavoro è da lui diviso in tre parti: in quella puramente teorica dell'educazione estetica: nella parte teorica pratica: e in quella educativa. Nello svolgere l'argomento della parte teorica il R. s'accosta al Conti, ma, come sempre fa, adottando le idee del filosofo Samminiatese alle sue che hanno di mira più la pratica che la speculazione. Nella parte teorico-pratica esamina le leggi che governano le arti belle, considerandole poi applicate in alcuni capolavori del Rinascimento e dell'arte moderna, in special modo, del Duprè. Nell'ultima parte cominciando dal confutare il famoso motto « l'arte per l'arte » stabilisce che l'arte ha una missione; essa è educatrice degl'individui e dei popoli ed è necessaria alla vera civiltà di cui non è ultimo coeficiente: dimostra che per raggiungere il fine educativo delle arti devesi educare con armonia tutte le potenze estetiche, proporre ad oggetto delle medesime il Bello che fondato nel Vero conduce al Buono. Magistero del Bello ritrova nel vero metodo di educare la gioventù. Nell'esporre i suoi pensieri l'A. si adopera molto per esprimerli bellamente: certo qua e là il sentimento s'eleva e la parola ha molto di quell'arte di cui ragiona.

E. P.

A. Bertrand: *L'Enseignement integrale.* — Paris, Alcan, (1898 L. 5,00).

L'A. propone la creazione d'un insegnamento secondario, liberato da ogni insegnamento di latino e greco e destinato a servire di compimento dell'insegnamento elementare o primario. È addirittura una rinnovazione radicale del presente assetto dell'istruzione secondaria, fondando gli studî sugli elementi della coltura moderna. Il suo motto non è « la scienza per la scienza », ma « la scienza per l'uomo » cioè la scienza che ha per scopo la coltura e l'utilità pratica. Il bisogno di offrire ai giovani i mezzi d'agire efficacemente per sè e per il paese e la necessità di liberare le scuole dai due gravi mali dei tempi nostri, cioè il torpore degli spiriti e l'inerzia del carattere, costituiscono le idee direttive del libro che presentiamo ai nostri lettori.

GASTON MILHAUD: *Le Rationnel.* — Paris, Alcan, 1898 (L. 2,50).

Questo volume comprende sei studî intitolati: *Matematica e Filosofia — La scienza Razionale — A proposito della Geometria greca — Una condizione di progresso scientifico — Il ragionamento scientifico e il Sillogismo — Sulla nozione di limite nella matematica — Pensiero puro e intuizione.* Il fine poi dell'A. nel pubblicare questi studî è stato quello di mostrare che in una ricerca della conoscenza razionale, si deve dare più importanza di quel che non si sia fatto finora, all'attività spontanea dello spirito. Egli s'adopra in queste gravi ed importanti ricerche di dimostrare che non solo nelle scienze, ma anche in filosofia non bisogna trascurare un fattore che a lui sembra di gran momento.

JAMES SULLY: *Études sur l'Enfance.* — Paris, Alcan, 1898 (L. 10,00).

Una rara penetrazione, felici osservazioni, evidenza di parola sono pregi dello stile del Sully, i quali riscontriamo pur in questo libro che annunziamo. Questi *Studî sull'Infanzia* non sono fatti per uso di manuale scolastico di *Psicologia infantile*, ma ne ha tutta l'importanza e il contenuto, senz'averne la noia del trattato. Le questioni esaminate sono: *l'età della immaginazione; l'alba della Ragione; prodotti del pensiero infantile; il piccolo linguista; soggetti di spavento; elementi di moralità; sottomissione all'autorità; il fanciullo artista; il giovane disegnatore.*

La coscienza oscura del fanciulletto viene mirabilmente illuminata dall'occhio dell'osservatore artista e psicologo. I metodi seguiti e raccomandati dal Sully sono chiari, facili, in guisa che non pure gli educatori, sì anche i genitori possano con vantaggio grande loro e degli studî sul fanciullo applicarli. Il Compayrè, la cui grande autorità in siffatti studi è riconosciuta da per tutto, ha presentato questo libro al pubblico francese nella cui lingua è stata dal Monod tradotto: e si ferma a notare l'interesse pratico della psicologia infantile, e la maniera felice con cui il Sully ha risoluto le questioni proposte nella presente opera sua.

Dizionario illustrato di Pedagogia, diretto dai professori A. MARTINAZZOLI e L. CREDARO. — Vol. II, fasc. 36. — Milano, Vallardi, 1898.

Un notevole articolo sul *Metodo* occupa quasi tutto il fascicolo. È stato scritto da diversi autori a secondo dal punto di vista in cui si è conside-

rato l'argomento: del metodo in generale si è occupato il Martinazzoli; di quello per insegnare a leggere P. Vecchia; del metodo orale il Fornari. Altri buoni articoli su Ant. Michela, sul P. Ev. Micheli, sul Microfonografo e su Giov. Milanese chiudono questo fascicolo.

G. Tarozzi: *La cultura intellettuale contemporanea e il suo avviamento morale.* — Civitanova, Natalucci, 1897.

Questo volume del Tarozzi si legge con molto piacere e con riposo dilettevole dello spirito. Egli discorre della coltura in Italia, e con molta finezza, sotto l'aria di un uomo di buon senso, viene notando difetti gravi nell'organismo delle nostre istituzioni scolastiche e ne suggerisce senza parere, i rimedi. Ma non meno gravi ed importanti sono le considerazioni che fa intorno alla vita morale politica e religiosa del nostro paese. Se non tutti accetteranno le sue vedute sulla Religione e sul componimento sociale, tutti dovranno acconsentire alla osservazione sugli studî. Egli ne parla per esperienza. Tutto il lavoro si divide in quattro parti: la prima tratta del *problema religioso nella coltura contemporanea*; la seconda dell'*arte e della critica*; la terza della *scuola*; la quarta del *fine morale della coltura.*

G. Tarozzi: *Della Necessità nel Fatto Naturale ed umano.* Vol. Secondo. — Torino, Loescher, 1897.

In questo volume l'Autore non solo prosegue con larghezza di vedute la sua ricerca storica intorno al concetto di Necessità, ma riesce più interessante perchè compie la trattazione ampia dell'argomento col determinare le sue idee teoretiche su tal proposito. Nel primo volume s'era fermato al Kant, in questo che annunziamo, riassumendo la concezione nello Spinoza e le discussioni alle quali essa diede luogo, entra nell'esame delle dottrine dell'Hegel e dello Schelling, poi passa a studiar la questione nel Fenomenismo di Locke e dell'Hume e del Positivismo del Comte. Conclude che all'idea di necessità universale dei fatti naturali ed umani bisogna sostituire il concetto del fatto che fu trascurato finora dalla scienza. Galileo, dice, nelle scienze fisiche e Vico in quelle storiche ne fecero fondamento del sapere. Ma la tradizione a cui avrebbe appartenuto Galileo, prosegue l'A., si snaturò nel fenomenismo e la costruzione storica del Vico, che era essenzialmente induttiva, rimase senza seguito nella storia dei sistemi filosofici;

la storia si concepì filosoficamente come l'esteriorità di un ordine provvidenziale e ideale, o come preparazione di fatti, già prima inevitabili (pag. 263). Il Positivismo accenna a riprender la via smarrita del fatto concreto, perchè, abbandonando la concezione esclusivamente meccanica dell'Universo, pone il vero come fatto del pensiero e afferma la posteriorità della distinzione tra il *Me* e il *Non Me* all'avvento del fatto. La scienza concepita come il pensiero medesimo in quanto si esprime ne' fatti di costruzione e di dissolvimento da cui la natura attinge un sempre più vasto e profondo significato, non guiderà più gli uomini in traccia di un Inconoscibile, ma segnerà sempre più alto i termini sicuri della perfezione umana in cui il pensiero si appaga perchè l'azione si affranca. Di là, dalla coscienza la *concezione storica* proprio del secolo che muore, troverà compimento e impulso di *futurazione* della *nozione del fatto* in cui si acquista il conflitto fra la volizione e il motivo, comincia la storia dell'Etica nuova (p. 264). L'A. confessa che quest'opera gli costa fatica; ed è invero frutto di meditazione severa.

NICOLA CUSANO: *Elementi di Psicologia, Logica Morale.* — Seconda Edidizione, volumi tre in 8. Sansevero, tipografia Giovanni Morrico 1887.

L'A., che è Professore nel R. Liceo di Lucera, ha recentemente pubblicato il corso delle sue lezioni di filosofia dedicato ai suoi alunni.

Tratta, in parti distinte, della Psicologia, della Logica e della Morale. Nella prima parte, dato il concetto della Filosofia in generale, considerata nella sua origine e nel suo svolgimento, spiega quale sia l'oggetto speciale della Psicologia e, classificati i fatti interni o psichici in « fatti di conoscenza, di sentimento, di volere », parla diffusamente di ciascuna di queste specie.

La seconda parte è consacrata alla Logica.

L'A. ne espone il concetto, ne fa la divisione e, prima in generale, e poi in particolare, si occupa delle forme del pensiero, cioè: dell'idea, del giudizio, del raziocinio. Quindi del sillogismo in generale e dei sillogismi in particolare, dei sofismi e della induzione. In seguito ragiona del metodo e delle sue specie, della verità e del suo criterio supremo, della scienza e delle sue specie, della conoscenza in generale, della certezza, suo criterio e sue specie, della ignoranza del dubbio, dell'opinione.

La terza parte, che parmi la migliore, è dedicata alla Morale.

L'A., spiegato il concetto dell'Etica e fattane la divisione, qui di nuovo discorre dei sentimenti corporei e spirituali, dell'appetito e del desiderio e della libertà e della volontà in quanto hanno relazione colla Morale. Quindi tratta del bene e delle sue specie; della legge morale e sue proprietà, della sanzione della legge morale e sue specie; della coscienza morale dell'azione morale e suoi elementi; del carattere morale; e finalmente del dovere e del diritto in generale e dei doveri e dei diritti in particolare, dell'individuo, della famiglia, della società, dello Stato, della Chiesa.

L'A. accenna anche, molto opportunamennte, alla questione sociale, notando, nei limiti permessi ad un trattato elementare, gli assurdi delle dottrine del socialismo. Non tralascia neppure notizie di Storia della Filosofia, quando sieno richieste per meglio rischiarare la tesi di cui si occupa.

È questo, in breve, il contenuto del lavoro del prof. Cusano.

Mi gode l'animo di dover dire che il suo testo di Filosofia parmi uno dei migliori che corrano per le mani dei giovani dei nostri licei. Ha principii sani, dottrina non eccessiva ma sufficiente ed esposta con giusta sobrietà. La trattazione, se qua e là potrebbe essere più severa, è però sempre logica, chiara, facile e quasi popolare: la lingua, se non sempre, abbastanza buona; spigliato lo stile

È merito speciale dell'A. d'avere in alcuni punti esposte con chiarezza le opinioni dei filosofi, presentando ai giovani senza incertezza quello che gli pare più accettabile.

Auguro al valente e provetto professore di Lucera ampia diffussione del suo libro, che ne renda presto possibile un'altra edizione più corretta anche tipograficamente di questa seconda, e certo lo merita perchè la sua opera, quantunque presenti qualche piccola lacuna, si può sicuramente consigliare agli studenti di liceo come una facile preparazione agli esami, ed ai professori come una guida assai buona nel loro insegnamento.

ANTONIO CODARA.

E. PRÉAUBERT: *La Vie, mode de mouvement.* — Paris, Alcan, 1898 (L. 5,00).

L'Autore s'è proposto di chiarire il significato vero della vita, di determinare le connessioni che essa ha con le forze del mondo fisico e di mostrare che la biologia è essenzialmente una questione di meccanica. Le sue

ricerche l'han condotto a stabilire una teoria fisica dei fenomeni vitali che riposa sulle due seguenti proposizioni fondamentali: 1°) La vita è una modalità del movimento particolare: 2°) La vita ha per *Substratum*, non la materia ponderabile, ma l'etere. Essa ha perciò delle affinità intime con l'elettricità e il magnetismo. Il P. dimostra che questa interpretazione è la sola capace di rendere esatto conto dell'universalità dei fenomeni biologici e di porre definitivamente la vita nel concetto delle forze che governano la materia.

F. Le Dantec: *Evolution individuelle et hérédité.* — Paris, Alcan, 1898 (L. 6,00).

La eredità viene acquistando un'importanza sempre maggiore tra le teorie scientifiche dopo la rivoluzione arrecata dal darwinismo. Però se gli scienziati ne parlano sempre a proposito, pure non hanno finora spiegato come operi, come le forme e i caratteri del padre possano trasformarsi in quelli dei figli. Il che fa *Le Dantec* in questo libro. Egli quivi si prova di giungere alla comprensione dell'eredità dei caratteri, con un metodo puramente deduttivo; per la qual cosa questo libro è assai differente dagli altri che trattano della controversa questione dell'eredità, e non mancherà di richiamare su di sè l'attenzione dei dotti, come l'ebbe l'altra opera intitolata: *Théorie nouvelle de la vie.*

Pierre Janet: *Névroses et idées fixes.* — Paris, Alcan, 1898 (L. 12,00) 1° vol.

Sono studi fatti nel laboratorio di psicologia della clinica *a la Salpétrière*, sui turbamenti della volontà, dell'attenzione, della memoria, sull'emozioni, ecc. ecc., studii che interessano in un tempo psicologici e medici, i quali ormai, come del resto è stato sempre, hanno fra loro molti punti di contatto negli studii. Ai primi indichiamo le ricerche sulla volontà, sul carattere nuovo e personale degli atti volontarii in opposizione agli atti automatici, quelle sulla memoria come elemento della idea della personalità, sull'attenzione ecc. e specialmente le importantissime vedute sulle emozioni. Ai medici poi raccomandiamo di considerare le osservazioni e gli studii sui turbamenti della volontà, su certe forme curiose di amnesia che determinano un arresto completo nella costruzione della personalità, lo

studio della natura psicologica di certe idee fisse, quello su un turbamento assai curioso della localizzazione delle sensazioni, sull'insonnia, ecc. ecc. È un libro che non può non essere sconosciuto dagli studiosi di psicologia e psichiatra specialmente. Il secondo volume, che u cirà fra breve, sarà in collaborazione di Raymond e P. Sanet; esso completerà queste ricerche sperimentali presentando 150 osservazioni che mostreranno l'importanza di siffatti studii psicologici per la interpretazione e la cura delle malattie nervose.

Avv. L. Giordano: *Sul criterio metodico e sul principio ontologico nella concezione dello Stato.* — Genova, Sambolino, 1898.

Alla dottrina idealistica dell'Ahrens il quale poneva che il concetto del dritto ha sviluppato lo Stato il cui scopo finale è di somministrare i mezzi e le condizioni per ogni perfezionamento sociale per conseguire i fini della destinazione umana (p. 4) successe l'altra, quella dei biologisti, che considerò la società come un organismo sorto alla maniera di altri organismi individuali e che raffigurò lo Stato come l'organo d'integrazione dell'orgamismo sociale, sottoponendolo all'influenza di quelle leggi generali che governano l'evoluzione. In sostanza si volle riattaccare la legge sociologica a quella biologica o meglio, s'impose a quest'ultima di dare la ragione della prima (p. 5). Questa dottrina fu, il risultato della scuola storica che negando il diritto naturale riconoscendo solo i dritti proprii di ciascun popolo come la lingua, la letteratura, le arti, si affannò a raccogliere fatti da per tutto rinunciando a dar regole universali. Onde distrigarsi dalla moltitudine, opprimente dei fatti le scienze sociali dovettero chiedere i metodi della scienza più in fiore quali sono le naturali, e finirono a modellarsi sotto la pressione di esse scienze naturali. Ed all'*avriorismo* della speculazione ed all'*empirismo* storico tenne dietro il biologismo (p. 6) Avendo. fatto *bancarotta* (è parola d'uso, oggi) il biologismo che prendeva le analogie per spiegazioni, è subentrato l'indirizzo psicologico che non solo negli studii sociali, ma è penetrato in tutte le scienze rinnovandole. Al materialismo storico del Marx capovolgente il concetto della filosofia idealista tedesca, risponde oggi Wagner collo studio dei motivi interiori e colla classificazione dei medesimi. La *natura economica* dell'uomo non agisce, come credeva la vecchia scuola, per una specie d'impulsione meccanica, ma risulta com-

posta da motivi interni, e sono essi forze morali, religiose, nazionali ecc. Oltre alla ricerca del vantaggio personale si presentano nella storia, perpetuamente mescolati, altri motivi di ordine psicologico i quali si traducono in altrettanti impulsi, quali la ricerca di ricompensa, ricerca di onore, ricerca di attività, ricerca di soddisfazione della propria coscienza. Ne verrà quindi che il carattere dell'economia non sarà più di essere *nazionalista* o *statista* ma di essere invece una psicologia *applicata* (p. 11). Di questo metodo e del principio ontologico fondamentale dello Stato, cioè *il bene*, il Giordano ragiona in questo lavoro con dottrina ed erudizione e nota giustamente che lo spirito filosofico contemporaneo è venuto riconciliandosi agl'insegnamenti e alle dottrine dei sommi maestri e da questi ringagliardito e ritratte nuove e vitali energie si è rimesso sopra più sicuro e dritto cammino (p. 30). Tutto ciò è detto molto bene ed è molto importante.

E. P.

G. Marchesini: *Il Principio dell'Utile nell'Etica sociale e nel Dritto.* — Milano, 1898.

L'A. osserva che le diverse scuole filosofiche e i diversi ideali politici sociali, nell'apprezzare e valutare gli atti umani esagerano col considerarli sotto aspetti parziali. La morale e il diritto devono invece ispirarsi al concetto positivo della vita di un popolo che non è assolutamente diversa dalla vita di un uomo. Invero « l'uomo è corpo e spirito, sensazione e idea, natura e ragione »; la morale non deve prescindere da una parte essenziale dell'essere umano e riferirsi soltanto a uno dei suoi aspetti. Similmente il Dritto. Ora tra i sentimenti umani quello dell'utile è fortissimo, e il trascurarlo come alcuni fanno, impedisce che dell'uomo sociale si possa avere un concetto vero. Il Marchesini poi viene a dimostrare che il sentimento dell'utile è in sè e per sè assolutamente logico e di esso accenna l'evoluzione storica e razionale e il vero significato con brevità e chiarezza e con serietà di argomenti. Conclude con l'idea ciceronia dell'armonia necessaria dell'utile coll'onesto

E. P.

E. Krantz: *Essai sur l'Esthetique de Descartes.* — Paris, Alcan, 1898 (L. 6,00).

Manca al Cartesianismo una Morale ed un Estestica. Di queste due lacune del sistema, sembra che i discepoli avessero notato e tentato di rimediare

colla prima. Nessuno aveva pensato alla Estestica. E pareva che il Cartesianismo fosse rimasto estraneo alle questioni intorno al Bello e non vi avesse alcuna influenza. E come vi è un' arte Cristiana senza un'estetica cristiana, così v'è un'arte cartesiana senza una teoria rispondente. Il secolo XVII ha effettuato nella letteratura questa estetica cartesiana, senza che il Descartes ne abbia scritto una parola. Lo scopo del Krantz, decano della facoltà di lettere di Nancy, è stato di mostrare che il genere classico francese possa spiegarsi come *espressione estestica della dottrina cartesiana* e che il Descartes il quale non ha detto nulla del Bello, abbia nullameno prodotto per mezzo della disciplina intellettuale che il suo metodo ha imposto alle menti del suo tempo, un certo tipo di bellezza originale e magistrale. Onde egli è stato più felice per la sua influenza indiretta sugli artisti, e più fecondo di molti altri estetici posteriori i quali hanno formulate teorie dell'arte, ma che l'arte non ha mai messo in pratica.

REGNAUD: *Comment naissent les Mythes.* — Paris, Alcan, 1898 (L. 2,50).

Coi miti sorgono non solo le religioni primitive, ma anche le forme prime della letteratura, quali le han conservate le tradizioni popolari, le leggende e i racconti anonimi, l'origine dei quali risale ai tempi più remoti della razza indo-europea. Il Regnaud, dell'Università di Lione, prendendo per esempio la celebre legenda del *Petit-Poucet*, del *Diluge* e *de Mélusine*, s'è proposto di mostrare in quali condizioni si sono prodotti le prime manifestazioni delle illusioni mitiche della nostra razza. Tutte le dimostrazioni riposano sui testi direttamente e soddisfanno alle esigenze del più severo metodo scientifico.

È un capitolo inedito di psicologia etnica e, per così dire, di paleontologia mentale il cui interesse tanto più s'accresce, in quanto le vedute filosofiche e storiche sono più vaste e più elevate.

L. DUGAS: *La Timidité.* — Paris, Alcan, 1898 (L. 2,50).

È un dilicato studio di psicologia e di morale. La timidità è un sentimento che ha molto affinità colla paura, la cui causa va ricercata sia nel carattere delle persone che l'ispirano, spesso a loro insaputa e quasi sempre senza volerlo, sia nelle disposizioni di chi lo prova. Dugas ne ha fatto un'analisi compiuta. Egli inoltre osserva questo sentimento anche dal punto di vista della morale. Le questioni principali trattate dall'autore e interes-

santi per l'educatore e il moralista sono le due seguenti: *a*) La timidità è un bene o un male, una crisi normale o una disposizione malata? *b*) Dev'essere coltivata o combattuta o coltivato e combattuto insiememente, con quali mezzi e in quale misura?

J-J. Clamageran: *Le lutte contro le mal.* — Paris, Alcan, 1898 (L. 2,50).

L'uomo è continuamente in lotta coi mali che sotto forme diverse lo minacciano, lo tormentano, lo fiaccano: miserie, malattie, infermità, pazzia, morte, ignoranza, vizio, delitto, ecc., ecc. Non ostante tutte queste miserie, raramente esso si dispera e la maggior parte degli esseri umani combattono col male nella speranza, se non di vincerlo, di attenuarlo. La lotta consiste sia nel prevenire il male col lavoro, lo studio, la prudenza, sia nel guarirlo e diminuirlo con cure appropriate. Però si deve avere una volontà ferma ed energica, individuale e collettiva. Di qui tre modi di azione: *a*) lo sforzo individuale; *b*) l'attività concertata dell'associazione libera; *c*) l'intervento del potere sociale. L'A. esamina accuratamente ciascuno di questi modi di azione, ne determina i limiti, ne indica, con molta circospezione, la loro estensione e restrizione probabile nell'avvenire.

A. Fouillée: *Psychologie du Peuple français.* — Paris, Alcan, 1898 (L. 7,50).

L'autore esamina le diverse basi dei caratteri nazionali, le parti legittime che bisogna fare alle razze, l'importanza dei fattori psicologici e sociologici. Entrando poi a studiare il carattere francese, ne ricerca le origini nel carattere gallo e nella influenza romana. Indi ne segue le diverse manifestazioni nella lingua, nella religione nella filosofia, nella letteratura e nelle arti. Riprova le sue proprie osservazioni e deduzioni coi giudizî degli stranieri sui francesi. In fine pone in evidenza i due principali mali che potrebbero col tempo esercitare una grande influenza deprimente sul temperamento ed anche sul carattere nazionale: cioè l'infecondità sistematica e l'alcoolismo. Concludendo, il Fouillée si dimanda che cosa bisogna pensare della pretesa fine della razza francese e con quali mezzi debbono i francesi lottare contro i loro difetti per sviluppare le loro qualità. Questo libro è il primo studio sistematico del carattere nazionale francese fatto da un filosofo col sussidio della fisiologia e della etnografia. È un libro quindi di gran

valore per l'autorità dell'autore, pel metodo e per i risultati pratici che interesseranno i moralisti, i politici e gli storici.

CH. ANDLER: *Les origines du Socialisme d'État en Allemagne.* — Paris, Alcan, 1898 (L. 7,00).

L'Adler descrive le cause che han formato in Germania il fatto importantissimo nella storia contemporanea: *l'établissement de la monarchie Socialiste.* Il potere delle idee sui fatti è incontestabile in Germania, come lo dimostrano p. e. le discussioni parlamentari e le decisioni degli uomini di Stato; le idee si traducono in leggi che tosto o tardi vengono a riflettersi negli interessi generali d'altri popoli. L'A. trova l'origine della concezione socialista in Hegel, Savigny, F. Lasalle e Rodbertus. Egli studia la proprietà' la produzione e la ripartizione delle ricchezze, l'organizzazione del lavoro sociale, le entrate e i salarii. Ed in tutte siffatte questioni mostra l'influenza dei pensatori del principio del secolo. Egli prova che questi filosofi hanno maggiormente curato di stabilire le relazioni dell'individuo. Di qui il movimento d'idee che han portato il socialismo di stato in Germania, cioè il controllo e l'azione dello Stato in tutti i fatti della vita sociale.

ED. SANZ Y ESCARTIN: *L'Individu et la Réforme Sociale.* — Trad. par A. Dietrich, Paris, Alcan, 1898 (L. 2,50).

L'età nostra aspira ad una riforma sociale in vista della soddisfazione di bisogni ardenti di benessere, di pace, d'equilibrio morale e materiale. Ma possono gli uomini sperare di dominare la loro passione, di trionfare dell'ignoranza e d'effettuare le loro idee destinate a preservarli dai mali dell'anarchia e della servitù? Questi sono i problemi del Sanz y Escartin, in una serie di capitoli che sono intitolati « l'individuo e la società, il lavoro, la ricchezza e il risparmio, la proprietà, il capitale, i doveri sociali delle classi ricche, l'azioni delle classi operaie in via di miglioramento, le condizioni della vita loro sociale, la scienza, l'insegnamento, la morale, la religione, l'arte, il diritto e l'influenza della donna sulla riforma sociale.

E DURKHEIM: *L'Année sociologique.* — Première année 1896-1897, Paris, Alcan, 1898 (L. 10,00).

L'interesse alle questioni sociologiche cresce sempre più, ma questa scienza non può costituirsi senza prendere i materiali dalla storia delle Istituzioni,

dell'Etrografia e dalla Statistica. Investigare nei lavori storici, etnografici, statistici pubblicati in ciascun anno, tutto ciò che può interessare il sociologo, fare vedere le conseguenze sociologiche che ne derivano; tale è lo scopo dell'*Année sociologique*: il che non impedisce di presentare annualmente un quadro dello stato in cui si trova la sociologia generale. Non solo i sociologici ma ogni studioso di problemi sociali, troveranno molta materia per le speculazioni loro da attingere in questo volume. Gli specialisti poi, gli storici del dritto, delle religioni, gli economisti, gli etnografi vi ritrovano i fatti da loro osservati, presentati però sotto un'aspetto nuovo che riesce molto istruttivo per le scienze che coltivano, allargandone le vedute e mostrando ad essi quelle connessioni che sfuggono agli osservatori specialisti. Le notizie bibliografiche sono complete. In questo primo volume vengono notati quasi 300 lavori, dei quali circa 150 sono oggetto di studî estesi. *L'Année* pubblica altresì memorie originali. Quelle contenute nel volume che annunciamo sono del Durkheim, *La prohibition de l'inceste et ses origines*, l'altra del Simmel di Berlino, *Comment les formes sociales se maintiennent.*

L. Arrèat: *Les Croyences de Demain.* — Paris, Alcan, 1898 (L. 2,50).

L'Autore non s'illude di poter definire le *Croyences de demain*, si adopera solamente a presentirle. Egli rispettoso delle credenze esistenti e per l'interesse sociale e per la stima dovuta alle persone, nullameno nota in esse la loro decadenza o la loro trasformazione; e si sforza di porre su di una nuova base la specie di filosofia spontanea che a lui pare comune ad ogni fede religiosa. Una tale ricerca lo porta in mezzo a questioni difficili, però si guarda dal perdervisi, tentando d'esser semplice ed evitando ogni affermazione dogmatica. Uno studio sul Parlamento delle Religioni tenuto a Chicago serve d'introduzione a questo volume, e forma una pagina di storia veramente interessante.

Ch. Mismer: *Principes sociologiques.* — Paris, Alcan, 1898 (L. 5,00).

Questo libro ha per fine di stabilire i principî sociologici in armonia con la scienza e l'esperienza. Ma prima di porre i principî il M. nei primi capitoli confuta ogn'idea che possa riuscire contraria alle teorie che più sotto dimostra. I concetti che dominano in questo lavoro si fondano su quello

di gravitazione, unica causa prima, principio generatore di tutte le forze e di tutte le leggi. Il movimento generale dell'universo sottomette tutti gli elementi che lo compongono ad una legge di solidarietà e ad una legge di perfettibilità. L'uomo che fa parte della natura, non si sottrae a queste due leggi, onde anch'esse sono applicabili all'ordine sociale. Ma quel che conviene all'ordine sociale, conviene pure a quello morale. La solidarietà e la perfettibilità offrono quindi il miglior criterio della morale e riscontrano la loro sanzione nella sanzione fatale delle cause per mezzo degli effetti. Per il nostro A. anch'esse fermeranno il *Credo* della religione futura. Queste sono le idee fondamentali che dominano in tutto il presente lavoro.

N. Mikhailowsky: *Qu'est ce que le progrès?* Trad. da russe par P. Louis. — Paris, Alcan, 1898 (L. 2,50).

Questo interessante lavoro è uno studio denso delle idee dello Spencer sul Progresso. H. Spencer definisce il progresso « un passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo ». Il M. critica questa tesi e l'uso esclusivo che lo Spencer ha fatto del metodo obbiettivo in sociologia e reclama pel metodo subbiettivo il controllo superiore. Il principio superiore che potrà servire di criterio al progresso, sarà la divisione del lavoro più compiuta e più variata tra gli organi dell'uomo, e la divisione del lavoro più ristretta tra gli uomini stessi. Il M. dimostra l'eccellenza di questo principio coll'universalità stessa delle sue applicazioni e colla sua origine che è l'esame esatto delle leggi dello svolgimento organico. Conclude ponendo che Spencer ha avuto torto di confondere due modi della divisione del lavoro, tra gl'individui, tra gli organi. Sono due fenomeni che si escludono e si combattono reciprocamente e sempre. In tal modo si giustifica la formola del progresso proposta dall'A. e il seguente aforisma con cui finisce il libro. « Tout ce qui diminue l'hétérogénéité de la société en renforcant par cela même l'hétérogénéité de ses membres est morale, juste, raisonnable et utile ».

RIVISTE STRANIERE

Annales de Philosophie Chrétienne (Ch. Denis) — *Ianvier*, 1898:

De la Barre, Points de départ scientifiques et connexions logique en physique et métaphysique. — *De Vorges*, Les certitudes de l'experience. — *Farges*, L'évolution et les évolutions. — *Huit*, Le Platonisme en France pendant la Renaissance. — *Denis*, Esquisse d'une apologie philosophique du Christianisme. — *Cronique etc.*, Variétés critiques etc.

Février-Mars, 1898:

M. Fénart, La critique kantienne de toute morale matérielle. — *De Vaux*, Le syllogisme. — *Bos*, La destinée morale. — *P. Binet*. La morale de Descartes. — *Piat*, La vie de l'ésprit. — *Ch. Huit*, Le Platonisme en France etc. — *Griveau*, Esthétique nouvelle des figures etc. — *Ackermann*, Esquisse d'une apologie philosophique du Christianisme. — *De Vorges*, Revue des Revues. — Variétés critiques etc.

Avril, 1898:

Crouslé, A un philosophe qui a démontré l'existence de Dieu. — *Leroy*, Le mouvement idéaliste. — *Binet*, La morale de Descartes. — *Ermoni*, Nécessité de l'esprit critique en philosophie. — *Denis*, Esquisse d'une Apologie philosophique. — Cronique de l'enseignement de la Philosophie. — *Variétés critiques*, etc.

Revue Néo-Scolastique (Darciev). — *Février*, 1898:

Mercier, La philosophie de H. Spencer. — *Descamps*, La science de l'ordre. — *De Lantsheere*, L'Évolution moderne du droit naturel. — *Thiéry*, Was soll Wundt für uns sein? Bulletins bibliographiques.— Comptes rendus.

Mind. — *Ianuary*, 1898:

Bosanquet, Hegel's Theory of the political organism. — *McDougall*, A contribution towards an Improvement in psychological Method (I) — *Benecke*, On the logical subject of the Proposition. — *McGilvary*, The dialectical Method (I). — *Hyslop*, Kant's Doctrine of Time and Space — Discussions — Critical notices — New Books etc.

April, 1898:

Gibson, The Regulae of Descartes. — *Moore*, Freedom. — *Miss Iones*, The paradox of logical inference. — *Wilde*, Mandeville's place in English Thought. — *McGilvary*, The Dialectical Method (II). — Critical notices — New Books.

International Iournal of Ethics *Ianuary*, 1898.

Horhaus, The ethical Basis of Collectivism. — *Wall*, Deterrent punishment. — *Ward*, The essential Nature of Religion — *Inge*, Some presuppositions for a history of moral progress in the first three centuries. — *Daniels*, The bearing of the doctrine of selection upon the social problem. — *Noble*, Suggestion as a Factor in social progress.— Discussion — Book Reviews.

April, 1898:

Addams, Ethical survivals in municipal corruption. — *Baillie*, Theory and Practice. — *Giddings*, The ethical Motive. — *Sturt*, Self-Realization as a working moral principle. — *Adler*, The moral value of Silence — Discussion — Book Reviews.

The Philosophical Review. — *January*, 1898:

J. G. Schurman, The Genesis of the Critical Philosophy (I). — *John Watson*. The Metaphysic of Aristotle. — *James B. Peterson*, The Empirical Theory of Causation. — *S. W. Dyde*, Hegel's Theory of Punishment. — New Books etc.

The Psychological Review, *January*, 1898:

J. Mark Baldwin, On Selective Thinking. — *H. K. Wolfe* Some Effects of Size on Judgments of Weight. — *Frances M. Drury and Clara F. Folsom*, Effects of the Study for Examinations on the Nervous and Mental Condition of Female Students. — *J. F. Crawford*, A Study of the Temperature Sense. — Discussion. Psychological literature. — Notizie.

Marzo, 1898:

Josiah Royce, The Psychology ol Invention. — Proceedings of the Sixth Annual Meeting of the American Psychological Association. — Discussion and Reports, Psychological literature.

Revue Philosophique. — *Avril*, 1898:

Ch. Richet, La forme et la durée de la vibration nerveuse et l'unitè psychologique du temps. - *Winiarski*, Essai sur la mécanique sociale. — *G. Dumas*, L'état mental d'Auguste Comte. (Fin.) — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Mai, 1898:

Dunan, La philosophie spiritualiste. — *Martin* (Abbé J.): L'illusion des philosophes. — *Calinon*, Sur la dèfinition des grandeurs. — Observations et documents. — *Dugas*, Un cas de dépersonnalisation. — Revue géuérale. — *G. Richard*, Les causes actuelles en sociologie génétique. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux. — Nécrologie.

L'Humanité Nouvelle, *Février*, 1898:

Revue Internationale. — Articoli attinenti agli studi filosofici — *E. Reclus*, Pages de sociologie préhistorique. — *H. Lencou*, La Volontè de la Matière — *L Balzalgette*, Naturalisme et Naturisme. — *Spectator*, Vie Sociale et Politique. — Revue des Revues.

N. B. — Era già pronta la stampa della traduzione dell'interessante articolo pubblicato nell'*Archiv für Geschichte der Philosophie* (Eifter Band-Heft II) dei Prof. A. Chiappelli e Prof. Stein sopra una recente scoperta, fatta presso Pompei, di un Musaico rappresentante la Scuola d'Atene, quando la necessità di unire al testo la riproduzione del quadro ci ha fatti accorti di dover un po' ritardare la pubblicazione di questo fascicolo, onde per evitare ogni altro indugio ne rimandiamo al fascicolo seguente l'inserzione. *La Redazione.*

Ernesto Passamonti, *Redattore Responsabile.*

Roma — Tipografia di G. Balbi — Via della Mercede, 28-29.

Una recente scoperta fatta presso Pompei d'un Musaico rappresentante "La Scuola d'Atene"

Note di ALESSANDRO CHIAPPELLI *dell'Università di Napoli*
e di LUDWIG STEIN *dell'Università di Berna* (1).

Nelle Notizie degli Scavi, dell'agosto 1897, pag. 337-40, il mio amico Prof. A. Sogliano ha fatto una importante comunicazione relativa alla scoperta avvenuta nella contrada « Civita » a Torre Annunziata presso Pompei di un quadro in musaico, del quale ivi si dà pure una riproduzione, raffigurante una riunione di pensatori. È una bella ed interessante scoperta, come mi scrive anche lo Zeller, per la spiegazione della quale rimane libero spazio alla critica. Che non si tratti d'un originale, ma soltanto d'una copia, lo dimostra la differenza fra la molto incompleta e grossolana esecuzione del lavoro e la ricca e grandiosa scena; bensì ancora maggiormente lo dimostra l'evidente analogia di questo musaico con quello della Villa Albani descritto per la prima volta dal Winckelmann, che rappresenta pure una riunione di pensatori. La grande somiglianza che vi è tra questi due quadri dimostra che sono entrambi derivati da un originale comune. Essendo su entrambi il numero

(1) Traduzione dell'*Archiv für Geschichte der Philosophie* di Berlino. Omettiamo le molte note che documentano ogni asserto del testo, e che i lettori potranno ricercare nell'originale del periodico tedesco.

delle figure sette, soccorre facilmente al pensiero l'idea che quella scena rappresenti i « Sette Saggi ». Questa possibilità è però da escludersi per la presenza d'una figura principale. Come è noto, e come risulta pure dalla leggenda del Tripode, i Sette Saggi eran tenuti in egual grado tra di loro. Benchè il Prof. Sogliano rinunzi pel momento ad una illustrazione più precisa del musaico e vi prometta in appresso di far seguire una più ponderata spiegazione archeologica, pure egli non tralascia di proporre una sua interpretazione suggeritagli da parecchi particolari. Com'egli ritiene che in alto alla destra di chi riguarda, sia raffigurata una Acropoli e precisamente quella di Atene — nel quale rispetto io mi rimetto all'opinione sua ed a quella di altri archeologi, — così egli crede che si tratti dell'Accademia e che quel vecchio di venerabile aspetto che pensoso, sta seduto, segnando con un bastoncino sopra un globo terrestre, sia probabilmente Platone. Certamente anche senza attenersi al Timeo, a cui il Sogliano si riferisce, non presenterebbe alcuna difficoltà il trovare gli Accademici immersi in contemplazioni astronomiche (1). Come una volta Aristofane rappresentò in tal guisa Socrate, così era proprio dei poeti della Commedia di mezzo di descrivere l'Accademia in simile modo, dando forse agli artisti argomento di riproduzioni congeneri. Una di queste rappresentazioni ci vien data da un frammento del comico Epicrate (*Athenaeus*, II, 54). Παναθηναίος γὰρ ἰδὼν ἀγέλην -- μειρακίων ἐν γυμνασίοις Ἀκαδημείας ἤκουσα λόγων ἀφάτων, περὶ γὰρ φύσεως ἀφοριζόμενοι κτ.

(1) WILAMOWITZ-MOELLENDORF. Philol. Untersuchungen, IX, 283 ff.

Ma in tutti questi casi l'intento dei comici era di motteggiare la severità dei costumi ed il raccoglimento quasi claustrale dei platonici θίασοι — quale un risorgimento della comunità pitagorica. Le seguenti parole del frammento indicano questa intenzione. Πρώτιστα μέν οὖν πάντες ἀνουδεῖς, τότ' ἐπέστησαν, καὶ κύεαντψς χρόνον οὐκ ὀλίγον διεφρόντιξον κτε.

Da un frammento del comico Efippo (*Athen.* XI, 120) e da tutti gli altri dati circa la severità della disciplina dell'Accademia, si può arguire la stessa cosa. Se non chè in questo musaico non è lecito vedere questa assorta attenzione di scolari alle parole del maestro, nè propriamente un συσχολάζειν καὶ συμφιλοσοφεῖν. Nel centro si trova bensì una figura principale, ma, nè si può chiamar questa uno Scolarca, nè hanno le altre figure l'apparenza di scolari attenti. Le due persone alla sinistra di chi guarda, parlano insieme, mentre la figura più esterna a diritta sembra in procinto di allontanarsi dalla *filosofica famiglia*. E solo delle tre rimanenti si può in certo modo dire che esse danno ascolto alle parole dell'Astronomo. Se non si può precisamente dare a questa assemblea il nome di scuola, come ne è il caso pel musaico della Villa Albani, così mi sembra totalmente inammissibile il vedervi l'Accademia platonica. Essendo essa un θίασος Μουσῶν così dovremmo aspettarci qui un segno che ci indicasse un santuario delle Muse o delle Carite poichè, come sappiamo, ne esisteva anche nel giardino dell'Accademia un simile. Benchè l'iconografia platonica sia ancora abbastanza oscura, anche dopo le ricerche dell'Helbig e del Reinach — imperocchè si è sempre incerti tra il tipo olimpico dell'erma fiorentina, la quale parrebbe risalire a Speusippo, ed il melanconico dell'erma Smirnea Berlinese

alla quale viene in aiuto la testimonianza del comico Amphides, pure sembra inammissibile di riconoscere Platone nella figura centrale del musaico. Non solo questa figura non tradisce nè nell'aspetto nè nel portamento la dignità aristocratica dell'Eupatrida ateniese; ma le manca altresì la ricercata eleganza del vestire e dell'acconciatura dei capelli che fu rimproverata all'Accademico dal comico Efippo. E come si potrebbe d'altra parte riconoscere in questo vecchio il quale è soltanto miseramente coperto da un palio del colore paonazzo, lo Scolarca dell'Accademia, quale ci viene descritto da un altro comico dell'istessa epoca, Antifane, colle parole seguenti: (Athen. XII, 63)

Ὦ τᾶν, κατανοεῖς, τίς ποτ' ἐστὶν οὑτοσὶ ὁ γέρων; ἀντὶ τῆς μὲν ὄψεως Ἑλληνικὸς λευκὴ χλανίς, φαιὸς χιτωνίσκος καλὸς... τί μακρά δεῖ λέγειν; ὅλως αὐτὴν ὁρᾶν γὰρ τὴν Ἀκαδήμειαν δοκῶ ?

Vien piuttosto fatto di pensare a Socrate. Nel musaico della Villa Albani la figura insegnante si volta realmente verso una figura grassa di apparenza plebea che ricorda lo Strepsiade delle Nubi di Aristofane cui il famigliare di Socrate indica il γῆς περίοδος πάτης. Non sarebbe da meravigliarsi quindi se anche nel musaico pompeiano la figura centrale rappresentasse Socrate il quale pure amava di raccogliersi qualche volta coi suoi uditori in luoghi coperti per insegnarvi. Però la sfera celeste che vien descritta dalla figura centrale, difficilmente potrebbe adattarsi a Socrate. Inoltre si deve porre mente che qui non vi è un solo maestro che parla in un circolo di attenti uditori. Perciò si affaccia il pensiero che qui non si abbia raffigurata un'unica scuola, bensì una raccolta di rappresentanti le diverse scuole greche e sopratutto le scuole ateniesi quasi

un' anticipazione della celebre « Scuola d'Atene » Questo pensiero venne contemporaneamente a me ed al mio amico e collega Stein osservando insieme nell'ottobre dell'anno scorso la riproduzione fototipica del musaico, ed alla nostra domanda, lo Zeller confermò la probabilità della nostra supposizione.

Si può ben concedersi che i due pilastri che sorreggono l'epistilio ornato di vasi, simile ad altri affreschi pompeiani rappresentanti un piccolo sacello; nè credo possa essere una porta, come suppone il Winckelmann nel musaico della Villa Albani. Più verosimile sarebbe ritenerlo una porta, simbolo dello Stoa. L'albero a destra, che manca nel musaico albanese, potrebbe essere il simbolo della scuola epicurea (del κῆπος). Infine, l'orologio solare fermato alla colonna, quale si usava anche nei posti pubblici in Roma e forse anche in Grecia potrebbe credersi che qui si adoperasse per indicare il Μουσεῖον e potrebbe quindi ritenersi come emblema dell'Accademia; tanto più che questa figura geometrica ricorda la famosa epigrafe μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω posta sopra la porta dell'Accademia.

Qualunque siasi l'opinione che se ne voglia avere, certo si è che qui non si tratta già di un vero Scolarca nè d'una vera scuola, come è forse pel musaico della Villa Albani, bensì di un consesso di capi delle più importanti scuole greche. È però difficile di affermare chi sieno i singoli personaggi. Un confronto iconografico non è sempre possibile, nè decisivo, anche se non si vuole ammettere che le figure sieno totalmente immaginarie. La prima figura di chi osserva, che sta sotto all'epistilio colla testa inclinata sulla spalla, ci rammenta lo Stoico Zenone del quale Dio-

gene, secondo la notizia di Timoteo, Ateniese, dice τὸν τράχηλον ἐπὶ θάτερα νενευκώς ἦν. Anche la pelle scura (μελάγχρον) percui Crisippo chiamava il suo maestro Zenone la palma d'Egitto, ci permette facilmente di ravvisarlo in questa figura. Inoltre essa rammenta moltissimo l'erma napoletana di Zenone, che il Visconti ritenne erroneamente per effigie dell'omonimo Saggio eleatico. Anche in essa si trova il tipo semitico, i lineamenti fortemente marcati e l'oscura espressione del busto marmoreo. In quanto poi alla figura seconda, che è seduta nell'Esedra, l'unica che sia con testa calva e barba arrotondata, essa non è altro che Aristotele che l'antica tradizione ci presenta secondo l'uso macedonico con testa calva e barba tagliata. Ann. (Vita Arist. σμικρός, φαλακρός, τραυλὸς ὁ Σταγειρίτης). Precisamente così Aristotele appare anche sui due camei che si trovano presso il Visconti e lo Schuster. La terza figura che si trova pure seduta e che è la figura centrale e più importante del gruppo, sembra essere Pitagora il quale è rappresentato sopra una moneta di Samo ed anche altrove, solamente a metà coperto da un mantello, in atto di descrivere una sfera con una bacchetta, simbolo dell'astronomia.

E più difficile di identificare le rimanenti quattro figure. Quella che si appoggia al sedile semicircolare di dietro sotto l'albero, potrebbe essere il fondatore della scuola del giardino, Epicuro, il quale ha nelle erme autentiche una faccia allungata, ed un'espressione riflessiva e dimessa, come lo ritroviamo qui sul musaico pompeiano. Accanto a lui, seduto sull'orlo dell'emiciclo sotto la colonna, il supposto simbolo dell'Accademia, è seduta una figura con la fronte straordinariamente spaziosa, della quale l'espressione

severa e quasi fosca risponderebbe a quella di Platone, come ce lo ritraggono le erme e le tradizioni le più sicure. Se il frammento di Anfide, indicato dall'Helbig, ci dice il vero, parrebbe sicuro, che questa figura del musaico ci mostri una consimile espressione. Di più essa porta un *kiton* paonazzo scuro con sopra un palio chiaro, il quale corrisponde precisamente a quanto ci racconta il comico Antifane del fondatore dell'Accademia. λευκὴ χλανὶς φαιὸς γιτωνίσκος Al sesto saggio, che è pure seduto, non mancano i tratti silenici e l'espressione ironica, i quali lasciano pensare a Socrate, mentre l'ultimo, che ha una posa teatrale e da oratore potrebbe essere Teofrasto, come lo suppone pure lo Zeller. Vi è del resto anche una certa somiglianza fra questa figura e quella dell'erma autentica di Teofrasto che si trova nella Villa Albani.

Così è chiaro il senso ideale di questa composizione. Nell'Esedra, come in un posto d'onore, sono sedute le quattro figure dei padri delle scuole greche: Aristotele, Pitagora, Platone e Socrate. Pitagora, come il più anziano, il filosofo italico e perciò gloria del paese nel quale l'artista compì l'opera sua, sta nel centro. Il confronto fatto col musaico della Villa Albani ci rafferma in questa opinione, che l'originale dal quale entrambi i musaici derivarono dovette essere d'origine greca od alessandrina, e che secondo il luogo e la capacità dell'artista vi sieno stati fatti particolari mutamenti. Uno di questi si può trovare nel musaico pompeiano in quanto chè Pitagora vi sarebbe introdotto tra i capi delle scuole attiche. Così anche Raffaelle pose liberamente Pitagora ed altri filosofi e sapienti nella Scuola d'Atene

vicino agli astri maggiori della scuola ateniese, senza far distinzione fra le diverse regioni dell'Ellade.

ALESSANDRO CHIAPPELLI.

Che il portico, l'albero e la colonna debbano simboleggiare lo Stoa, il giardino d'Epicuro e l'accademia, formò il punto di partenza del nostro comune tentativo di chiarire la composizione e le figure del meraviglioso musaico. In quanto l'Acropoli che si vede nel fondo, convengo pienamente col prof. Sogliano che debba significare Atene.

La prima figura di colore scuro, che abbiamo subito tenuta per quella dello stoico Zenone, è l'unica del musaico che abbia la testa cinta da una corona dall'apparenza metallica. Perciò vien fatto di ricordare come gli ateniesi, secondo la notizia data da Diogene Laerzio, abbiano onorato Zenone con una corona d'oro (VII, 6; καὶ χρυσῷ στεφάνῳ τιμῆται). In un ambiente romano non farebbe certamente meraviglia, se Zenone fosse posto alla testa delle scuole filosofiche quale « summus philosophus » essendo stata, in Roma, la filosofia stoica se non la dominante, per lo meno la più influente. Pel Romano colto dello *stoicismo medio*, era Zenone, quale fondatore della scuola, non *un* filosofo ma *il* filosofo. Nel concetto degli stoici romani, Zenone, non stava al di sotto di Aristotele, i cui scritti, per speciali circostanze, furono poco divulgati; nè quindi farebbe meraviglia il vedere lo Zenone colla corona d'oro, a capo di una riunione di Scolarchi, massimamente quando ci immaginiamo il pro-

prietario della Villa quale uno dei numerosi adepti dello stoicismo romano. È indubitato che il proprietario della Villa debba essere stato un filosofo zelante; altrimenti egli non avrebbe avuto l'idea di eternare i venerabili capi dei filosofi greci mediante la figurata retroscena dell'Acropoli e dei simboli esteriori delle varie scuole, il portico, l'albero, la colonna, l'orologio solare e il globo astronomico. Se il musaico è un effetto artistico di una inclinazione filosofica, allora si comprende che il filosofo il quale ne ha data l'ordinazione, abbia voluto dare un posto principale al preferito suo filosofo, ed in questo caso al Cizio Zenone.

Ora la figura, da noi riconosciuta per lo Zenone, appoggia la sua sinistra sulla spalla della seconda, la quale è ritenuta dal Chiappelli, fondandosi sulla calvizia della figura in discorso, per Aristotele. L'accurato modo di vestirsi e la ben custodita e spuntata barba danno ragione di crederlo. Aristotele si rideva, come noto, di quei filosofi i quali vanno non lavati e sudici. L'incolta chioma gli pareva tanto poco da vero filosofo quanto la proverbiale barba ispida dei filosofi. *L'habitus* della figura parla, dunque, in favore della supposizione del Chiappelli. Che Zenone s'appoggi colla mano sinistra sulla spalla d'Aristotele, ha un significato simbolico. Lo Stoicismo romano ha ravvicinato molto Zenone ad Aristotele, e non a torto. Poichè lo stesso Zenone non potè totalmente vincere il dualismo aristotelico di forma e materia, (cfr. Stein, Psychol. der Stoa, I, 19, specialmente l'esposizione presso Lattanzio Inst. VII, 3). Il conseguente materialismo monistico si manifesta appena con Cleante. Ai Romani, animati da

inclinazioni sincretistiche poteva sembrare che Zenone si sia quasi appoggiato ad Aristotele, ed artisticamente si poteva ben figurarlo appoggiato alle di lui spalle. La sfera sulla quale indica la figura centrale riconosciuta per quella di Pitagora, potrebbe molto facilmente essere il globo universale, ma anche il globo terrestre. Secondo Alessandro presso Diogene Laerzio, VIII, 25, i Pitagorici ritenevano la terra della forma sferica. Non importa in ciò che la teoria della forma sferica della terra sia forse dei vecchi pitagorei. Ai Romani Pitagora appariva nella luce del Neopitagorismo abbastanza diffuso in Roma. Di passata ricordo che il globo terrestre si trova anche nella Scuola d'Atene di Raffaello; qui però non ai piedi del Pitagora, che nel quadro di Raffaello (il penultimo nella parte sinistra nel punto più basso) sta scrivendo pensierosamente i suoi teoremi, ma vicino a Tolomeo ed a Zoroastro.

Quanto all'ultima figura destra del musaico, vorrei azzardare l'ipotesi, scostandomi dal Chiappelli e dallo Zeller, che qui si tratti di un rappresentante dell'Accademia: Pirrone, Arcesilao o Carneade. Poichè non possiamo comprendere perchè i più giovani accademici tra gli Scolarchi che godevano in Roma alta stima, come gli scettici, dovessero rimanere senza un rappresentante. Carneade p. e. come capo scettico della scuola era pei romani una figura ben più importante che quella di Teofrasto, la posizione del quale è senza di ciò sufficientemente rappresentata da Aristotele. Perchè mai i Peripatetici dovrebbero avere due capi scuola ed i Scettici rimanerne invece privi?

D'altronde anche nella scuola d'Atene di Raffaello non mancano gli Scettici. Quivi Pirrone guarda ironicamente nel

libro d'un Ecclettico e gli guasta il concetto, mentre Arcesilao rimane discosto con portamento indeciso e di opposizione. Così io vedo nell'ultima figura a destra, la quale per forma e contegno mi rammenta la raffigurazione di Arcesilao nella Scuola d'Atene di Raffaello, il tipo dello scettico dissidente, dello sfiducioso ed indeciso neo-Accademico. L'*habitus* del raffaellesco Arcesilao mi si presenta nello stesso modo come l'ultima figura a destra del nostro musaico quale un'artistica personificazione della scettica ἐποχή

LUDWIG STEIN.

APPENDICE

alla *Nota* sul Musaico Pompeiano « La scuola d'Atene »

Dopo la pubblicazione delle *Notizie* del Sogliano e di questa nota illustrativa nell'*Archiv* di Berlino, i giornali stranieri, anche i politici, hanno diffusa largamente la notizia dell'importante trovamento pompeiano. I nostri, salvo *l'Illustrazione italiane*, hanno, secondo il solito, taciuto; come non si trattasse di cosa nostra, e di un'opera d'arte il cui acquisto è pure allo Stato italiano costato una cospicua somma,

Intanto il Sogliano sta per pubblicare nei « Monumenti Antichi » una Memoria illustrativa del Mosaico Pompeiano (così lo chiamo perchè trovato nell'area suburbana di Pompei), nella quale ciò che prima per lui era ipotesi timidamente proposta diviene vera e propria tesi, sostenuta con sicura persuasione d'aver colto nel vero, e difesa dalle osservazioni da me fatte nell'articolo, qui sopra tradotto.

Poichè io assistei già alla lettura di quella Memoria fatta dal Sogliano all'Accademia di Archeologia e Belle Arti di Napoli, credo utile prevenire qui brevemente la replica del Sogliano, riserbandomi di tornarci su altrove con maggiore agio e larghezza di discorso.

Il Sogliano non consente meco nel credere che alla critica sia aperto il campo alla libera interpretazione del significato che ha le scene del musaico; e vuole che questa sia circoscritta nei limiti consentiti dall'indole dell'arte antica e delle sue rappresentanze figurate. Ora quando io parlavo d'un *freier Spielraum*, intendevo naturalmente che in questo spazio si debba muoversi secondo i severi metodi della critica scientifica, e in ordine a ciò che sappiamo dell'arte antica. Ma di questa noi conosciamo una così minima parte in paragone di ciò che produsse, che un'anticipata esclusione di alcune forme e modi, deve ad ogni animo libero e spregiudicato parere arbitraria e incauta. E il vero è che il senso simbolico e ideale da noi attribuito al musaico pompeiano non è poi cosa nuova: poichè il famoso musaico della *Battaglia di Alessandro*, oggi al Museo di Napoli ha, secondo l'interpretazione datane dal Vera ed oggi generalmente accettata, un carattere consimile. Quivi, difatti, non è raffigurata realisticamente una delle tante battaglie di Alessandro, bensì una scena che simboleggia le lotte della Grecia coll'Asia. Nè si dice che qnesto è un motivo reale: chè nulla di più reale vi poteva essere nel mondo greco-romano della filosofia ateniese.

È vero poi che il Mosaico di Villa Albani raffigura veramente una *Schola*, e che esso sembra derivare da un originale comune a quello del Musaico Pompeiano. Ma il Sogliano medesimo risolve la pretesa contradizione in cui vuol credermi caduto: poichè egli riconosce che il Mosaico di Villa Albani (che è quasi totalmente rimodernato e quindi ben poco aiuto può dare alla interpretazione del nostro) appartiene ad un'epoca assai tarda

e ad un autore il quale come ha alterato in tante parti sostanziali la scena primitiva (come ad es. nelle figure del protagonista che quivi non è più la terza, bensì la seconda figura cominciando da sinistra), così può ben aver trasfigurata una assemblea ideale in una vera e propria scuola di sapienti.

§ 2.

Il Sogliano non si vuole pronunziare sui ravvicinamenti iconografici da me proposti. E questo sarebbe un lodevole riserbo, se egli stesso non ne avesse annunziati altri con maggiore asseveranza di quel che io non abbia fatto. L'iconografia è, difatti, una disciplina assai malsicura oggi, quando non si tratti di tipi già noti e sicuri, come Socrate, Sofocle, Alcibiade, ed anche Epicuro. Se l'esperienza quotidiana ci ammaestra di quanto sia vario incerto e relativo il fatto del coglier la somiglianza *intervivos* (un curioso problema psicologico), quanto non sarà più malagevole e rischioso il trovare quella fra un busto o una statua antica e una figura di musaico! Ma i ravvicinamenti da me suggeriti di alcune fra queste figure del musaico non erano *di somiglianza* bensì di caratteristiche tradizionalmente attribuite ad alcuni degli antichi filosofi, come Aristotele calvo e dalla barba corta e assettata e Pitagora che nelle monete antiche è figurato sempre con dinanzi una sfera (come la figura centrale del musaico pompeiano); il che non accade mai per Platone, che il Sogliano vuol vedere appunto in quella figura Egli s argomenta bensì di trovarne la rassomiglianza colle erme platoniche. Ma queste son poi così diverse l'una dall'altra, anzi così opposte (chi paragoni il tipo apollineo dell'erme fiorentina e della Vaticana, col tipo severo e fosco dell'erme di Smirne e di Berlino), che qui manca un punto d'appoggio saldo ad ogni induzione. E tanto più se si pensi che codesta figura non è quella del più vecchio della scena (il che dovrebb'essere se qui fosse rappresentata l'Ac-

cademia) e che l'ampio svilpppo frontale che il Sogliano vi vede non è maggiore veramente che in altre di queste figure; e che infine non è certo etimologicamente che il nome di πλάτων derivasse dall'ampiezza della fronte anzichè da quella del torace, come molti antichi attestano.

Ma il fatto sta che quì non si ha una scuola, bensì un consesso di pensatori dissenzienti tra loro, ed uomini evidentemente *rappresentativi* di diverse tendenze ed opinioni e scuole. Anche il Petersen si è accorto di questo fatto, che non so come egli concilii colla sua adesione alla prima ipotesi del Sogliano. Egli nota (*Bullettino dell'Imperiale Istituto Archeologico germanico*. vol. XII, 1897 fasc. 3-4) come tre di questi filosofi portino i volumi nelle mani, il che significa che esprimono dottrine diverse; ed aggiunge che *dal contegno assai diverso si dimostrano dissenzienti sulle parole udite*, ciò precisamente l'opposto del modo in cui ci vien rappresentata l'Accademia platonica. Nè vale quì ricordare le libere disputazioni socratiche. Oltrechè ci sarebbe da fare anche su questo punto non poche riserve, altro è il libero circolo di Socrate, altro è una scuola costituita come l'Accademia Tale anzi è il contrasto in queste scene che di due figure, la sesta e la settima, l'una con gesto vivace e significativo, alza il volume colla destra, quasi in atto di scagliarlo contro l'astronomo, l'altro si distacca dall'assemblea come in atto di partirsene. Al che s'aggiunga che due delle figure (la prima e la quarta), come osservava il Rostowzew (Ibid.), s'accostano alle loro vicine, siccome a loro maestri.

§ 3.

Il Sogliano allega molti indizi che lo inducono ad asseverare aversi quì dinanzi l'Accademia; l'Acropoli veduta dal lato settentrionale (e la sede dell'Accademia era fuori d'Atene nel

lato settentrionale della città; l'epistilio che raffigura un sacello, l'albero sacro, l'orologio solare anch'esso attinente a luoghi di convegno Ora non può negarsi che l'Accademia ci è definita come un luogo, provvisto di alberi ombrosi, di tempietti e di sedili; ma questo è vero d'ogni altra scuola, e segnatamente del *giardino* (κῆπος) d'Epicuro che trovavasi non lungi dall'Accademia. E se io riguardo l'Acropoli d'Atene nelle superbe riproduzioni fotografiche che ne ho dinanzi mentre sto scrivendo queste linee, non riesco, per quanta buona volontà ci metta, a trovare nell'Acropoli, veduta appunto dal lato nord, quell'aspetto dirupato e disposto a scaglioni che il Sogliano ravvisa accennato nel Musaico pompeiano, o almeno non più che non sia nella figura dell'Acropoli veduta da altri punti.

Ma il Sogliano medesimo ci offre un argomento che, se fosse certo, escluderebbe l'Accademia, senz'altro. Paragonando la seconda figura (la prima sedente a sinistra) col busto di Lisia esistente nel Museo di Napoli, egli crede d'aver colto una visibile rassomiglianza fra l'uno e l'altro, e propone senza esitare che questa figura debba identificarsi coll'oratore ateniese. Ora se questa figura è veramente Lisia, il luogo in cui trovasi seduta non è, certo, l'Accademia, della quale, come è noto, fu uno dei più fieri avversarî. Se Platone non lo avesse apertamente flagellato nel Fedro e nel Simposio, e forse copertamente (se dice il vero il Teichmüller) nell'Eutidemo, basterebbe il fatto dell'essersi Lisia accostato alla scuola d'Antistene, cioè alla scuola più recisamente avversa a Platone, per escluderlo dal seno dell'Accademia e per farci intendere l'impossibilità di vederlo qui in un consesso platonico.

Ma dato pure, e non concesso, che il luogo scelto a sede di questa scena sia l'Accademia, che cosa toglie di pensare che la scuola platonica sia scelta qui come centro d'unione delle altre scuole filosofiche greche? Nulla di più naturale anzi di

questo, se si pensa che siamo in un'epoca ove fiorisce l'eclettìcismo filosofico, e in un luogo dove Cicerone (che aveva a Pompei una sua villa, il *Pompejanum)* dava ai Romani quelle grandi lezioni di ecletticismo che sono le *Accademiche* e le *Tusculane;* nelle quali intorno a Platone, filosofo sovrano, si stringevano le principali scuole, come l'aristotelica e la stoica, e che egli dall'Atene del suo tempo e specialmente dalla scuola d'Antioco aveva derivato codesto alito di pensiero, che tanto si confaceva al genio latino.

ALESSANDRO CHIAPPELLI.

Napoli, giugno 1898.

La memoria e la durata dei sogni

Il sogno è da mettersi tra i fatti psichici più strani, più meravigliosi e più fecondi di problemi. Esso per sè non ha nulla d'anormale; frattanto i casi complicati, le contraddizioni, le associazioni bizzarre ch'esso ci presenta, sembrano ravvicinare il sogno alla follia. Noi sognando abbiamo visioni, percezioni diverse, splendide, orribili, piacevoli, tristi, di cui nella veglia non rimane ben sovente alcuna traccia; proviamo sentimenti forti e profondi che non lasciano orma nel nostro organismo. Nel sogno abbiamo una vita speciale; soggiorniamo in un mondo che sempre varia; paesi sconosciuti si presentano dinanzi agli occhi della nostra mente; pericoli, ostacoli non mai pensati ci tormentano; le cose più assurde ci sembrano naturalissime. Certe nostre inclinazioni che si credevano soffocate e spente da un pezzo, si ridestano; passioni vecchie e sepolte rivivono; cose e persone a cui non pensiamo mai, ci vengono dinanzi. La nostra personalità è non di rado profondamente alterata; il maturo diventa giovine, il giovine si crede vecchio, il povero è in mezzo alle ricchezze, l'infelice intravvede un raggio di vera fortuna. Noi crediamo di volare, di fuggire, di viaggiare quando si sta fermi; cre-

diamo di gridare quando si tace, di volere quando non si vuole.

Mentre il sogno è così meraviglioso, è un fenomeno pure comune e naturalissimo. Non passa, si può dire, una notte che non si sogni. Sognano i bambini, i giovani, i vecchi; sognano anche molte specie di animali. Per queste ragioni non è da stupire che il sogno sia stato oggetto d'osservazioni e di studi fin dall'antichità. Molte superstizioni, molte credenze antiche hanno in esso origine; l'uomo, ancora nell'infanzia della civiltà, vide ben sovente nel sogno qualche cosa di sovrumano (1), una vita e un'anima nuove, una comunicazione dello spirito nostro con la Divinità, una rivelazione profetica dell'avvenire, sebbene spesso fatta sotto un simbolo che solo alcuni sapevano spiegare. Donde la necessità d'interpreti designati allo scopo.

La psicologia moderna ha studiato e studia altresì con molta cura questo fenomeno, benchè esso presenti difficoltà grandissime, le quali dipendono soprattutto dal carattere fuggevole, evanescente del sogno. Anche quando le linee fondamentali di esso restano nella memoria, si alterano o scompaiono affatto le sfumature; si ricorda un sogno e si dimentica quelli che lo hanno preceduto. Chi è capace di tenere a mente i suoi sogni d'una sola notte? Chi di precisare tutte le trasformazioni di un lungo sogno? La memoria vien meno; la parola, il disegno, la pittura tradiscono molte volte anche chi di tali strumenti è padrone; senza saperlo nè volerlo, narrando il sogno, si obbedisce

(1) Confronta: FRANCESCO BONATELLI, *Del Sogno*, (La filosofia delle scuole italiane, febbr. 1880) pag. 6-7.

non di rado all'idea di dargli un ordine, e le lacune del sogno, prodotte dalla dimenticanza o dalla natura sconnessa del sogno, sono riempite poi dall'immaginazione.

D'ordinario le descrizioni, che ci danno gli scienziati che si sono occupati dei sogni, sono brevi, a larghi tratti, fatte non per istabilire l'organismo intimo di un sogno, ma per determinare le varie cause dei sogni, la parte che in essi hanno l'immaginazione, le sensazioni esterne o interne, i ricordi di ciò che s'è visto o fatto o provato o pensato nella giornata antecedente o in genere nel passato, le abitudini e le anormalità psichiche nostre.

Eppure, per istudiare la vita intima del sogno e rispondere ai vari problemi che esso solleva, bisognerebbe avere molte descrizioni, quanto più è possibile, particolareggiate, precise e sincere di sogni, e non d'una sola persona, ma di molte. E bisognerebbe poi anche conoscere l'età, il sesso, lo stato di salute, il temperamento, le inclinazioni, le abitudini delle persone che hanno sognato e le spiegazioni ch'esse possono dare dei sogni. Senza conoscere molti sogni, non si potranno mai fissare i tipi principali, nè le vere leggi di essi.

Si dirà: ma che importa poi lo studio dei sogni? Nulla è indifferente allo psicologo di ciò che succede in noi: il sogno ha un'importanza perchè è un fatto psichico. Ma, a parte questo, tale studio può servire a gettar qualche luce su certi fenomeni psicologici ancora oscuri delle malattie nervose, e giovare altresì alla determinazione di certe leggi che riguardano la memoria e l'immaginazione, ed aumentare anche le nostre cognizioni intorno ai processi delle sensazioni e delle percezioni, al nostro modo d'ideare, alla

misura subbiettiva del tempo, alla rapidità con cui i fatti di coscienza possono apparire, alle inclinazioni e disposizioni psicofisiche nostre (1).

*
* *

In questo articolo mi sono proposto di offrire alcune osservazioni su certi problemi che riguardano il sogno.

Perchè non si rammentano facilmente i sogni? Il caso del Maury (2), che ricordava con tanta facilità e precisione i sogni avuti, è certo rarissimo. Io domandai a parecchie persone se ricordavano spesso e con facilità i loro sogni; tutte hanno negato. Del resto la cosa è risaputa da un pezzo: in tutti i libri e gli opuscoli che trattano dei sogni, si riconosce che la memoria di essi non è certo facile nè comune; i racconti dei sogni sono quasi sempre frammentari e pieni di lacune; teniamo talora a mente il carattere generale del sogno, il tema di esso, il sentimento che produsse in noi, ma non le fasi particolari. La sveglia, appena succede, mantiene ancora spesso, per qualche momento, un'eco o traccia del sogno: proviamoci con tale

(1) « Io credo che lo studio dei sogni, fatto colle dovute precauzioni e con metodi positivi, possa contribuire alla risoluzione di vari problemi di Psicologia generale e possa altresì servire a indagare le disposizioni cerebro-psichiche, sia ereditarie, sia acquisite, di un individuo o di un gruppo d'individui. » — Dott. S. De Sanctis: *Emozioni e sogni*. Reggio Emilia, 1896. Sull'importanza scientifica dello studio dei sogni vedi: Doct. Tissié: *Les Rêves* (Paris, 1890), *Introduction*.

(2) — « Poche persone, osserva il Maury, sognano così prestamente, così frequentemente come me; molto raramente il ricordo di ciò che ho sognato, mi sfugge, e la memoria dei miei sogni rimane sovente per più mesi così fresca e direi anche così impressionante come al momento del risveglio. » — (Alfred Maury: *Le Sommeil et les Rêves*, Paris, 1878, pag. 3).

traccia a costruire il sogno; talora si riesce a ricomporlo almeno in parte, più di sovente però non si riesce affatto.

La dimenticanza dei sogni dipende dalla varietà, dall'incoerenza, dalla multiformità dei sogni. Non si tengono a mente (se non di rado e parzialmente) nemmeno le fantasticherie della veglia. Chi rammenta tutti i pensieri e i sentimenti che nascono alla vista d'una città nuova? Tante cose, quando si passeggia da soli, ci appaiono nella fantasia; quando si è in casa e si riposa senza far nulla, il nostro pensiero vaga. Dove? Non si sa, non si rammenta. Quando, discorrendo, si salta di palo in frasca e si fanno domande e osservazioni del tutto estranee all'argomento, obbediamo a certe associazioni d'idee, le quali spesso lasciano una così debole traccia che, per quanto poi si rifletta, non possiamo più rifare il cammino percorso dal nostro pensiero.

I sogni chiari e bene sviluppati sono di solito separati fra loro, durante il sonno, da periodi, in cui o si dorme profondamente senza sognare o si fanno sogni affatto scoloriti, indifferenti, senza alcuna determinazione rappresentativa o affettiva. Questi periodi sembra che possano influire per cancellare i sogni antecedenti. La memoria di certi fatti complessi, che non sono per sè adatti a colpirci profondamente, non si mantiene, nè si fissa, se non esercitandola continuamente, soprattutto con la riflessione sui fatti stessi. Se io leggo una pagina difficile e poco attraente di un libro, dovrò, per tenere a mente il senso di essa e l'ordine dei pensieri, riflettere almeno sui punti principali letti; ma se, dopo la prima lettura, io m'abbandono all'inerzia mentale, la pagina lascierà certo in me un'impres-

sione ben lieve. Nei periodi di sonno profondo ogni riflessione, benchè piccola, sul sogno passato è impossibile.

Non solo la riflessione è impossibile in tali periodi, ma è impotente, inefficace, sconnessa (quando pure si ridesta in noi) anche nel sogno. Non si riflette se non si sta attenti; ma nel sogno l'attenzione, sia essa spontanea o volontaria (1), non è mai così pronta, sicura, continua e intensa come nella veglia. Se tu vuoi fermarla sopra ciò che vedi e senti, ecco che il sogno muta. E che la mancanza o l'insufficienza della vera attenzione nel sogno influisca sulla dimenticanza di esso, è provato anche dal fatto che qualora noi nella veglia ci proponiamo di ricordare i sogni e che, per effetto di tale proposito, l'attenzione ai sogni aumenta, qualche volta, non sempre, riesciamo a ricordarne alcuni, almeno in parte. Se poi il proposito dura, a poco a poco si sviluppa in noi l'attitudine a rammentarli. L'ho provato io stesso: da quando, per uno scopo di studio, mi sono proposto di ricordarli e di esaminarli mentre succedono, li ricordo più di frequente e con minore difficoltà e qualche volta rifletto su certe circostanze del sogno, che mi paiono degne d'osservazione (2).

Un'altra causa della dimenticanza si può trovare nella mancanza d'aiuti stabili per ricordare i sogni. Nella veglia molte cose si serbano nella memoria, perchè collegate a certi luoghi, a certe persone, a dati avvenimenti oppure a un dato periodo di tempo; questi luoghi, persone, avvenimenti o momenti sono come dei punti stabili, a cui rife-

(1) Intorno all'attenzione nel sogno vedi: Ribot: *Psychologie de l'attention*; Tissié: *Les Rêves*, pag. 21 e segg.

(2) Lo stesso è accaduto anche al Tissié. Vedi: Tissié: *Les Rêves*, pag. 2.

rire un dato fatto o idea che sia. Sebbene simili punti non abbiano molte volte alcun legame logico coi fatti che rammentano, tuttavia servono a suggerire i fatti al nostro spirito, per un legame fortuito di coesistenza o successione, legame che può essere anche stabilito artificialmente dal nostro spirito. Ma nel sogno mancano codesti aiuti; nel sogno d'ordinario tutto muta incessantemente. E quando qualche rappresentazione ha una maggiore durata delle altre e ci appare come il centro o l'ambiente del sogno, allora è più facile il ricordarlo. Similmente se con la riflessione che si può avere nel sogno, si riesce a stabilire un centro del sogno, allora questo centro, sebbene convenzionale, potrà suggerire il ricordo.

Il Bonatelli numera le cause che, secondo lo Strümpell impediscono la ricordanza del sogno: « 1° Scarsa energia e vivezza delle immagini nel sogno, onde non possono mantenersi vive di fronte all'intensità di quelle della veglia. 2° Mancanza di coesione tra gli elementi medesimi del sogno, onde tosto si dissolvono. 3° Discontinuità tra le rappresentazioni del sogno e quelle della veglia, per cui le prime non trovano verun punto d'appiglio nelle seconde. 4° La poca o niuna importanza che per lo più s'attribuisce al sogno. » E per conto suo ne aggiunge due altre: « La prima è la mutazione che sopravviene nel sentimento generale corporeo. Come all'ammalato non riesce di rientrare nemmeno colla fantasia nel sentimento della salute e del vigore, come il vecchio non sa più trasportarsi nel sentimento della gioventù, così il sentimento generale della veglia è per solito di natura così diversa da quello che ci domina nel sonno, che ci manca lo sfondo e quasi direi la cornice

del quadro per collocarvi le rappresentazioni del sogno. L'altra causa è il fatto che nel sogno le nostre rappresentazioni si sono aggruppate secondo leggi e forme tutte loro proprie, che non sono quelle della veglia e perciò le prime riescono affatto intraducibili nel linguaggio delle seconde; linguaggio che pure è il solo, di cui la coscienza della veglia possa intendere il significato (1) ».

A proposito della prima fra queste due ultime cause, osserverò che è ben vero (e l'ho provato anch'io molte volte) che il sentimento che ci domina nella veglia, è sovente molto diverso da quello che è presente a noi nel sonno. Talora siamo nel sogno dominati da una specie di convinzione intima, la quale sembra che nasca e si sviluppi dai fantasmi del sogno. Ma in che consiste simile convinzione? Nel sogno noi crediamo di saperlo e forse anche lo sappiamo. Ma appena arriva il risveglio, per quanto la convinzione ci abbia accompagnato fino ad esso, tutto dilegua. Il sogno è fuggito, del nostro stato d'animo non è rimasto altro che un'eco misteriosa, ineffabile. Talora nel sogno siamo afflitti da un dubbio che ci sembra aver avuto altre volte, forse nel sogno, forse nella veglia. Ma che cosa riguarda questo dubbio? Chi dorme è persuaso di saperlo: il dubbio è intenso, ma sono deboli, incerti, mutabilissimi, senza luce, senza colore, senza propria fisonomia i fantasmi del sogno che lo rappresentano. Al risveglio tutto cessa; oppure il dubbio s'è convertito rapidamente nell'idea che dobbiamo fare nella giornata un lavoro uggioso, che abbiamo in realtà qualche cosa che ci tormenta. Altre volte

(1) Francesco Bonatelli: *Del sogno* (pag. 16-17).

nel sogno abbiamo un sentimento che pare abituale e chiarissimo; il sentimento dura e ridesta e concentra in sè la nostra attenzione. Viviamo una vita affatto intima, la psiche sembra nascondersi nelle sue parti più inesplorabili. Le rappresentazioni arrivano alla coscienza a frammenti, a tratti, confusamente e scompaiono tosto; quand'ecco il nostro animo è ansioso, aspetta qualche cosa di triste: si vede un cadavere, un assassino che ci assale, un parente che agonizza, un precipizio in cui siamo forzati a cadere. Ci svegliamo di soprassalto e l'incubo forse si ricorda; ma il sentimento, di cui l'incubo sembra l'ultima conseguenza, è fuggito dalla nostra memoria oppure è intraducibile. Noi abbiamo dei sogni sentimentali, sogni cioè non dominati dalle rappresentazioni, ma da un sentimento che nel sogno par chiaro, eppure è speciale del sogno e non si può affatto ricordare o descrivere nella veglia.

Presentiamo ora il problema della dimenticanza dei sogni da un altro punto di vista. Quali sono i sogni che più facilmente si ricordano? In generale si risponde che sono quelli, i quali ci impressionano tanto da ridestarci totalmente o almeno parzialmente. È comune il dire: un sogno m'ha fatta una sì viva impressione che m'ha ridestato. E s'attribuisce il risveglio e il ricordo che si serba del sogno all'intensità dell'ultimo quadro del sogno. In realtà, osserva a ragione il Goblot (1), l'intensità dell'ultimo quadro

(1) Il Goblot osserva che il passaggio dalla veglia al sonno e dal sonno alla veglia non è mai istantaneo e che i sogni, di cui si serba il ricordo, si riferiscono sempre al periodo di transizione, che termina col risveglio. E prova il suo asserto considerando che tutti i racconti di sogni terminano col risveglio, che in tutti i sogni, di cui egli s'è ricordato al momento del risveglio, ha potuto seguire la successione e la trasformazione dei quadri

è dovuta al fatto che il dormiente è già quasi svegliato. L'attenzione, nei momenti che precedono la sveglia, esce a poco a poco dallo stato di torpore che aveva nel sonno, e, col graduale ridestarsi dell'attenzione, si ridesta anche la memoria. Del resto a me è accaduto talora anche di dimenticare i sogni che serbavo chiaramente nella memoria al momento del risveglio e sui quali ho riflettuto attentamente per poterli rammentare. Li ho dimenticati in seguito ad un brevissimo sonno, o dopo qualche ora, per le occupazioni della giornata: donde si vede quanto sia labile la memoria dei sogni.

Però è da badare che, se si possono ricordare con una certa facilità i sogni che terminano col risveglio, si ricordano molto meno i sogni che precedono lo stato vero del sonno ossia le cosidette allucinazioni ipnagogiche, qualora ad esse non succeda un periodo, per quanto breve, di veglia. Parrebbe che lo stato nostro psichico fosse lo stesso nel periodo che precede il sonno e nel periodo del ridestarsi: tanto nell'un caso come nell'altro lo spirito oscilla tra la coscienza della realtà e quella del sogno e combina stranamente i fatti derivati dall'una o dall'altra sorgente. Io provo talvolta (massime se m'addormento in luoghi molto rumorosi o se ho qualche disturbo fisico o morale) delle strane impressioni prima d'esser colto dal vero sonno: la

fino alla percezione della realtà esterna: le sensazioni esteriori si mescolano e s'accordano allora stranamente nei nostri sogni fino a condurci al risveglio. Quando si sogna in pieno sonno, per quanto sia intenso il sogno (a giudicare dalle parole, dai gridi, dai gesti del dormiente), il sogno non si ricorda mai. Quindi l'autore conclude che non ci si ricorda d'aver *sognato dormendo*, ma solamente d'aver *sognato svegliandoci*. E. Goblot: *Le souvenir des rêves*. (*Revue philosophique*. Sett. 1896).

realtà si trasforma in un modo rapido nel mio pensiero; un rumore s'accompagna a bizzarre rappresentazioni visive, un disturbo (supponiamo un mal di capo) diventa un monte, una cosa colossale, un precipizio che io vedo. Eppure, se al momento dell'allucinazione ipnagogica succede senza interruzioni quello del vero sonno, io non ricordo mai nulla di queste allucinazioni, oppure ricordo soltanto un'impressione molto generica.

Ma, bene osservando, la condizione della nostra psiche è nei due casi molto diversa; perchè nell'un caso al sonno succede la veglia, nell'altro alla veglia succede il sonno. Quindi nel primo caso la forza della nostra attenzione aumenta; nell'altro si indebolisce. Aggiungasi che i sogni seguenti e i periodi di sonno profondo, in cui o non si sogna o si fanno sogni debolissimi, cancellano la memoria delle allucinazioni ipnagogiche.

Tuttavia la tesi del Goblot che non si ricordi mai d'aver *sognato dormendo*, ma solo di aver *sognato svegliandoci* mi sembra troppo assoluta. Io ricordo, per esempio, d'aver più volte, facendo un brutto sogno e sapendo di sognare, tentato di svegliarmi e di non essere riuscito altro che a mutare il sogno. Credevo di essere sveglio, operavo con la coscienza di essere sveglio, mi trovavo in luoghi e con persone con le quali potevo essere anche nella veglia, e nondimeno continuavo a sognare. Al risveglio, che poteva essere anche relativamente lontano da tali sogni, mi accorgevo dell'illusione e ricordavo il sogno primo e quello successivo. E a chi non è accaduto di voler fermare un sogno piacevole che fugge e di non potere e di continuare a sognare, serbando poi la memoria delle varie fasi del sogno?

Ricordo anche, se non nei particolari, certo nei quadri principali, alcuni lunghi e svariati sogni quasi indifferenti per il sentimento, dai quali fui sorpreso o durante la notte o verso la mattina. I sogni mutavano, erano sostituiti completamente da altri diversi, ma il risveglio non veniva tanto presto. Sarà stato un mio inganno? Non mi par verosimile che codesti sogni sieno tutti accaduti nei brevi istanti che precedono il completo risveglio; erano troppo lunghi, troppo determinati, troppo lenti nel loro svolgimento, infine affatto differenti dai sogni rapidissimi che, come dirò più tardi, ho potuto anch'io osservare. Dirò piuttosto che, quando sognavo così, il mio sonno era leggero.

Negl'incubi si ha talora la coscienza di essere sotto l'impero d'una vana illusione; si prova a destarsi e non si riesce; frattanto le triste illusioni non di rado rimangono nella memoria. Però è lecito pensare che in molti casi d'incubi che si rammentano, il soggetto non sia profondamente addormentato, ma piuttosto parzialmente desto. Trovo nell'opera del Tissié citati dei casi, in cui il dormiente, assalito da incubi, sapendo di sognare e volendo uscire da una condizione penosa, ricorre a stratagemmi per potersi destare (1). Ora, se il sonno è veramente profondo, come si può pensare a simili stratagemmi ed eseguire i movimenti che tali stratagemmi richiedono per procurarci il risveglio?

Il Dandolo (2) osserva che è più facile rammentare quei sogni che hanno avuto impulso da fatti della veglia che non altri. Questo è vero talvolta, quando però i fatti della

(1) Tissié: *Les Rêves*, pag. 57, 58, 59.
(2) G. Dandolo: *La coscienza nel sonno* (Padova, 1889), pag. 110.

veglia abbiano in qualche modo eccitata la nostra attenzione. Io stesso posso dire che molti dei sogni che ricordo, si riferiscono a cose e a persone le quali m'hanno impressionato nella veglia, non tanto nella giornata che precede il sogno, quanto anche in tempi lontani. Ottenuta la laurea, già nominato professore, ho continuato per parecchie notti e in tempi diversi a sognare di dover ancora sostenere gli esami. Ora sognavo di dover dare l'esame di licenza liceale, ora quello di laurea, ora perfino d'essere tornato, con mia profonda noia, a sedere su banchi degli scolari e di assistere ad una lezione di matematica. Non è molto, dopo parecchi anni dalla laurea, sognai di dover ridare la licenza liceale, perchè dopo tanto tempo alcuno s'era accorto che nel mio diploma c'era un errore. Un mio amico professore mi confessò che sogni simili gli tornavano spesso: dopo dieci anni dalla laurea, cominciò a sognare di dover sostenere gli esami.

Sogno spesso la mia patria, i miei parenti, certi paesi in cui soggiornai a lungo, persone e oggetti che ho veduto; e di tali sogni serbo non di rado il ricordo. Ma conservo anche il ricordo d'altri sogni che non sono ispirati da fatti o da pensieri della veglia o che con essi hanno un legame così remoto che, a mente sveglia, pur riflettendo accuratamente, non saprei certo trovarlo. Ricordo d'aver sognato palazzi, città, luoghi che non ho mai veduto e d'essermi trovato con persone che non ho mai conosciuto e d'aver fatto cose che non ho mai fatto e che non farei.

Domandai alcuni sulla natura dei loro sogni abituali; vi fu chi mi rispose di sognare abitualmente cose connesse, o direttamente o indirettamente, coi fatti o coi pensieri

della veglia; altri però mi dissero che i loro sogni non si riferiscono quasi mai ad impressioni avute nella vita. Naturalmente tali risposte suppongono un ricordo dei sogni stessi o almeno del loro carattere generale.

Il Goblot crede che i sogni fatti in pieno sonno, per quanto intensi, a giudicare dalle manifestazioni esteriori, non si ricordino mai. Sebbene la regola possa avere qualche eccezione e non sia accettabile così assolutamente, tuttavia anche certi esperimenti fatti dal Maury confermano tale veduta. Il Maury osserva che i sogni, in cui il dormiente parla e s'agita, sono precisamente quelli che lasciano minor traccia nel nostro spirito. Egli ha provato più volte a togliere bruscamente dal sonno persone che pronunciavano dormendo delle parole; ebbene tali persone non ricordavano mai le parole pronunciate. Il Maury però sembra attribuire la causa della dimenticanza al parlare e all'agitarsi del dormiente (indizi della intensità del sogno), mentre poi allude al fatto ch'egli ha tolto bruscamente dal sonno codeste persone. E in codesto fatto, in quanto denota il sonno pieno di chi sognava, è da trovare invece la causa della dimenticanza. Tanto il Maury come altri sono riusciti a rammentare delle parole che pronunziavano nell'ultimo quadro del sogno, proprio nel momento di destarsi.

Per concludere, io credo che i sogni che si ricordano più facilmente sieno, in generale, quelli che sono più vicini al riveglio (o totale o parziale), quelli che hanno un carattere meglio determinato, che sono meno incoerenti e che rispondono meglio ai nostri sentimenti della veglia e al nostro tipo predominante di memoria. Nella maggior parte dei sogni, di cui ho letto la narrazione in libri ed opuscoli,

ho trovato una certa coerenza, un ambiente, un fatto centrale, intorno a cui gli altri si rannodano. I sogni del tutto incoerenti, senza carattere nè ambiente, o sfuggono dalla memoria non lasciandovi altro che l'impronta dell'incoerenza o pure si rammentano solo a frammenti.

Non mi sembra poi arrischiato il supporre che il tipo nostro prevalente di memoria influisca sul ricordo dei sogni. Io credo che in me prevalga su altri tipi di memoria quello visivo: e i sogni o le parti del sogno che meglio ricordo, hanno un carattere visivo. Tuttora posso rappresentarmi luoghi, persone, movimenti, animali, oggetti visti nel sogno, mentre non saprei riprodurre alcuno dei discorsi che ho fatto sognando e solo di pochi conservi il senso generale.

***

Affrontiamo un altro problema: Sono possibili certi sogni lunghissimi in tempi straordinariamente brevi? La questione fu trattata diffusamente dalla *Revue philosophique*, a proposito d'un sogno che asserisce d'aver fatto il Maury. Il Maury in letto sognò che viveva ai tempi del Terrore, che era stato imprigionato, processato, condannato a morte, che aveva visto non so quante cose e persone della Rivoluzione, che era stato trascinato alla ghigliottina, che gli era stata tagliata la testa.... A questo punto si sveglia e s'avvede che gli era caduta sul collo la freccia del letto. Alla madre presente domanda quando la freccia è caduta; la madre gli risponde che era caduta un momento prima. Il Maury quindi crede il sogno prodotto dalla caduta della freccia; quindi si avrebbe un sogno che rappresenta una serie complessa e lunga d'avvenimenti, accaduto in un istante. È possibile simile sogno in un tempo

così breve? È possibile supporre che il cervello nostro nel sogno possa acquistare una tale attività da presentare alla coscienza una serie d'immagini così svariate e chiare in un tempo tanto breve?

Il Le Lorrain (1), dopo aver riferito un sogno fatto in condizioni simili da Napoleone (nella durata quasi inapprezzabile del risveglio di soprassalto occasionato dall'esplosione della macchina infernale, Napoleone che dormiva nella carrozza, si vede al passaggio del Tagliamento, ode la cannonata del nemico, vede gli austriaci, il principe Carlo, i francesi, ecc.), osserva che il sogno del Maury fu a torto, accettato da tutti senza discussione, per inerzia mentale. Nessuna introspezione e nessuna esperienza in fatto autorizzano l'affermazione che la vita del sonno acquisti una tale sovrattività funzionale che in meno d'un secondo vi succeda una serie d'avvenimenti, i quali, visti allo stereoscopio o anche letti e pensati, richiederebbero un intervallo sessanta volte maggiore. La caduta della freccia può aver determinato il quadro finale, ma tutto il sogno no. Il Maury s'è illuso, collegando in una sola catena anelli di provenienza diversa.

In altri articoli della *Revue philosophique* (luglio, 1895) si sostiene la stessa tesi cioè che le descrizioni di sogni svariati e lunghi, avvenuti in tempi brevissimi, sieno inesatte. I sogni si dimenticano assai facilmente; i particolari del sogno dimenticati, le visioni indeterminate si suppliscono e si completano poi con la fantasia. La durata d'un sogno non può essere molto diversa da quella d'una fan-

(1) Jacques Le Lorrain: *De la durée du temps dans le rêve.* (Revue philosophique, sett. 1894).

tasticheria corrispondente fatta nella veglia.

Invece, in un altro articolo della stessa rivista, il Tannery (1) sostiene la possibilità del sogno del Maury. E ricorda in proposito certi suoi sogni. Sovente, quando egli non aveva dormito che due minuti (e sognato probabilmente un tempo molto più corto), si figurava d'aver avuto, secondo il sogno, un sonno di una mezz'ora, d'un'ora o anche di due ore. Poi racconta d'essersi un giorno svegliato, mentre pronunciava il nome *Baron* (nome d'una persona con la quale doveva trovarsi la mattina). L'idea della persona non gli si era, a quanto l'autore asserisce, presentata prima alla mente. Durante l'impulso trasmesso dai centri motori agli organi vocali per pronunziare la parola, il Tannery fa un sogno distinto in quattro quadri. Questi quattro quadri descritti sommariamente dal Tannery, si possono considerare come quattro sogni distinti, evocati, per mezzo di varie associazioni, dal nome *Baron*. Abbiamo insomma dei sogni che si possono considerare lunghissimi, data la brevità del tempo.

Il Sergnéyeff riferisce, oltre al sogno del Maury, altri sogni lunghissimi in tempi brevissimi, tolti dalle opere del Macario, del Lemoine, del Tissié (2). Il conte di Segur è in prigione sotto il Terrore. I primi colpi di mezzanotte battono. In questo momento egli s'addormenta e vede in sogno un seguito di orribili pene, di cui la successione reale esigerebbe per lo meno quattro o cinque ore intere. Un

(1) Paul Tannery: *Sur l'activité de l'esprit dans le rêve*, (Revue philosophique, dicembre, 1894).

(2) Serguéyeff: *Physiologie de la veille et du sommeil*, (Paris, Alcan, 1890) vol. II, pag. 939-940.

rumore lo risveglia; è la sentinella che si cambia, ed egli s'accorge così che il suo sogno è durato appena qualche frazione di minuto (Lemoine). Camillo Bonjour assiste alla prima rappresentazione d'un suo dramma. Si addormenta al momento in cui s'alza il sipario. Egli sogna tutti i cinque atti del dramma e gli applausi che risuonano alla fine dell'ultimo. Ma si risveglia ed è tutto sorpreso d'intendere l'attore che comincia solamente a dire i primi versi della prima scena (Macario). Il Cardano sogna un viaggio alle Indie, poi un soggiorno in Egitto, tutti due di sì lunga durata e segnati da avvenimenti così numerosi che, nella vita reale, degli anni sarebbero appena bastati a vederli compiti (Macario). (Ma quanto durò codesto sogno del Cardano? Il Serguéyeff non lo dice). Il Tissié sogna un lungo viaggio di mare e al risveglio che succede tosto, s'accorge che il sogno è stato provocato dal fischio d'un battello a vapore ch'egli ode veramente. Tali fischi, secondo il Tissié, durano da cinque a dieci secondi. Il sogno gli lascia l'impressione della durata di tre mesi (1).

Da tali fatti il Serguéyeff ricava la conclusione che l'attività morfeica del cervello è infinitamente superiore all'attività vigile di esso. Dunque? O mettere in dubbio codeste descrizioni e dire che tante persone si sono ingannate; oppure accettare i fatti, per quanto meravigliosi e inesplicabili. Esaminiamo un poco la cosa. Il Tannery asserisce che sovente, quando egli non ha dormito che due minuti e sognato probabilmente un tempo molto più corto, gli pare, secondo il sogno, d'aver dormito per una mezz'ora,

(1) Il Tissié racconta altri sogni accaduti in tempi brevissimi. (*Les Rêves*, pag. 11).

per un'ora e anche per due ore. Può esser vero questo? Qui si tratta della misura subbiettiva del tempo, e domando il permesso d'aprire sull'argomento una parentesi. Il calcolo subbiettivo del tempo, anche se si tratta di fatti accaduti nella veglia, conduce a risultati molto diversi, secondo il nostro punto di vista. Lo stesso avvenimento passato è da noi riferito ad un tempo più o meno remoto, secondo il criterio subbiettivo che c'ispira tale riferimento. Se si bada allo sviluppo successivo dell'avvenimento e di quelli che lo seguirono fino al presente, l'avvenimento, sembra molto più lontano che non sia; sembrerà invece molto più vicino, se si osserva nel complesso l'avvenimento, e non si considerano gli avvenimenti posteriori ad esso fino al presente altro che nei punti più salienti. Ciò è risaputo, ma una cosa, sulla quale mi piace d'insistere, è la seguente. Quando i sentimenti destati da un avvenimento sono molto diversi dagli attuali, siamo indotti dal confronto dei sentimenti ad aumentare la distanza nel tempo dell'avvenimento. Uno, di solito tranquillo e buono, vinto un momento dalla collera offende ingiustamente un'altro; quando in lui cessa la collera e nasce il dispiacere del fallo commesso, crederà, badando al sentimento passato e presente, che l'avvenimento della offesa sia molto più distante che non sia in realtà. Uno che ha avuta una grave disgrazia, appena si sente alquanto calmato dall'impressione ricevuta, inclina, col confronto dei sentimenti, a credere remoto, anche se è relativamente prossimo, il tempo della disgrazia. La ragione di tali fatti forse è da cercare in ciò che, nei casi ordinari, una mutazione profonda di sentimenti richiede un tempo abbastanza lungo; quando la

personalità nostra d'un dato momento ci appare come molto diversa dall'attuale, allora il momento passato rappresentato da quella data forma della nostra personalità, ci sembra sempre più lontano che non sia. Per una simile illusione, quando mi sento profondamente triste e abbattuto, mi pare che il tempo in cui i miei giorni erano lieti, sia molto, molto lontano; mi sento già vecchio. Chiudo la parentesi e torno al sogno.

Se misuriamo il tempo trascorso nel sonno, badando allo sviluppo dei sogni, s'inclina sempre a credere d'aver dormito molto di più; tuttavia mi sembra che nei calcoli del Tannery vi sia dell'esagerazione. Un conto è cercare il tempo minimo necessario per compire nella veglia azioni simili a quelle sognate; e un conto è badare al sentimento che si ha nel momento del risveglio del tempo trascorso dormendo e sognando. Nel primo caso potremo supporre un tempo molto maggiore di quello trascorso realmente; nel secondo il tempo ci parrà alquanto maggiore, ma non così come crede il Tannery. Io ho fatto più d'una volta tale osservazione, di mattina. Mi addormento dopo aver guardato l'orologio, e dormendo sogno. Mi desto e credo che il sonno abbia durato mezz'ora o anche più, quando non ho dormito che pochi minuti. Ma non mi accade mai di credere d'aver dormito due ore, se non ho dormito in realtà che due minuti. Citerò un fatto. La mattina del 25 novembre 1896 mi riaddormento dopo avere guardato l'orologio. Mancano dieci minuti alle otto. Prima ero completamente sveglio e avevo letto un'ora circa. Dormendo sogno che mi vesto e metto gli stivali, i quali mi sembrano sciupati e stretti. Poi sono in una città nuova, venuto con certi parenti:

questa città è Firenze, ma una Firenze d'un aspetto nuovo, una Firenze strana, dove il bello e il pittoresco si mescolano all'orrido delle rovine e al sudiciume d'una città orientale. Nel sogno certo non ho viaggiato; avevo coscienza d'essere venuto di lontano, ma non ho fatto alcun viaggio. Tante fasi del sogno ho dimenticate, ma codeste fasi, lo rammento bene, erano soltanto visioni di Firenze, avventure successemi a Firenze. Ricordo altresì d'essere stato in un posto, donde era difficile uscire e donde sono uscito insieme con mio fratello maggiore e con mio padre, dopo avere indugiato alquanto per superare le difficoltà dell'uscita. Ricordo pure d'essermi trovato in alto, sopra una collina e dinanzi ad una strada piena di rottami e di scoscendimenti, che scendeva quasi a precipizio. Era impossibile ch'io tentassi la discesa. M'accorgo di tale impossibilità e rifletto così: Questa è una strada di Firenze, di quella Firenze che m'hanno così esaltata. Intanto mi metto a canterellare un motivo della Mignon; sono nella mia camera con mio fratello maggiore, il quale suona lo stesso motivo sopra una sonagliera con grande meraviglia e applausi miei e dell'intera famiglia, perchè sapevamo come egli ignorasse la musica. A questo punto mi sveglio: credo d'aver dormito fino alle otto e mezza; guardo l'orologio e sono le otto e cinque minuti. Qui mi sono ingannato di poco più del doppio, e ciò non può stupire. Se d'ordinario si errasse come crede il Tannery, una notte in cui si sognasse sempre e si serbasse la coscienza d'aver sognato sempre, dovrebbe sembrare lunga almeno parecchi giorni. E ciò non è. Ultimamente andai a letto alquanto agitato; m'addormentai poco dopo coricato e sognai, lo rammento bene, l'intera notte.

Fu una sequela strana di sogni, di cui alcuni spaventosi: di tutti questi sogni non ne ricordo chiaramente che tre ed è inutile che qui li riferisca. Appena sveglio la mattina, interrogai il mio sentimento del tempo trascorso: certo mi pareva d'aver dormito molto di più: un sonno di circa sett'ore mi pareva forse di dodici e tredici ore.

Riguardo al sogno distinto in quattro quadri che racconta il Tannery, esso sembra impossibile nel tempo ammesso dall'autore. Il Tannery è ben sicuro di non aver pensato prima alla persona indicata? I quattro quadri d'altronde mi sembrano troppo determinati. Nel primo quadro egli è all'ufficio e parla con una persona di faccende di servizio. Nel secondo è a far colazione con un vecchio amico e si rammentano a vicenda i ricordi d'infanzia. Nel terzo assiste alla volata d'un pallone in una festa. Nel quarto mostra un serraglio a' suoi nepoti. Per quanto il Tannery giustifichi il contenuto e il legame di tali sogni, dimostrando (mediante certe associazioni che non occorre riportare qui) come essi gli sieno stati suggeriti dal nome *Baron*, mi sembra che essi sieno troppo determinati rispetto alla brevità del tempo. D'altra parte il sogno ha certe suggestioni particolari, per cui ci persuadiamo d'aver fatto cose che nel sogno non si sono fatte. Ci persuadiamo, ad esempio, di viaggiare, quando siamo repentinamente condotti da un luogo ad un'altro; di leggère una cosa lunga e magnifica, quando non si leggono che poche e sconnesse parole; di fare un lungo discorso, quando non si dicono che poche parole; di assistere allo svolgersi di scene successive, quando più rappresentazioni contemporanee ci appaiono alla coscienza. Il sogno è un'illusione che ne produce molte altre nel nostro

spirito. Una notte, sognando, credevo di leggere una lunga e bella poesia e mi nacque il pensiero di badare a ciò che leggevo. Lessi dunque, come mi parve, con maggiore attenzione, e non vidi altro che la seguente stupidaggine, riprodotta in tante linee: *Il lieto giglio io voglio amar.* Similmente il Maury (1) racconta che una volta sognò d'aver fatto uno splendido componimento in versi latini; alcuni di questi versi gli restarono nella memoria al risveglio e s'accorse allora che erano versi d'Orazio orribilmente storpiati. Il sogno insomma spesso assume nella nostra persuasione delle proporzioni che non ha in realtà, e solo chi è abituato a studiare i sogni mentre accadono e a notarli con precisione quando è destato, può avvedersi di simili esagerazioni.

È dunque da ammettere che non si possa avere sognando una serie di rappresentazioni in tempo brevissimo? Fino ad un certo punto la cosa è possibile, ma queste rappresentazioni sono affatto indeterminate, confuse, rapidissime, e si determinano poi quando si ricordano e si notano. Il Maury forse sognava prima della Rivoluzione francese; oppure sognando s'è persuaso d'aver sognato tante cose che in realtà non ha sognato, riferendo al sogno la coerenza dello sviluppo dei fatti nella veglia. Similmente il conte di Segur avrà intravveduto nel sogno qualche scena orribile e ciò è bastato a generare in lui la persuasione d'aver visto parecchie scene orribili. Il Bonjour avrà con una rapidissima intuizione veduto le principali scene del suo dramma e s'è illuso così d'aver assistito alla rappresentazione dell'intero dramma.

(1) A. Maury: Op. cit., pag. 164.

Il Tissié avrà sognato prima di viaggiare in mare e il fischio del battello a vapore suggerì al suo sogno soltanto gli ultimi quadri.

Ad ogni modo io ritengo che, fino ad un certo punto, sia possibile nel sogno una serie di rappresentazioni in un tempo quasi incalcolabile per la sua brevità. Più d'una volta m'è accaduto il seguente fatto (e fatti simili, in circostanze simili, sono accaduti a molti altri): nel mio sogno si fa una mutazione improvvisa; gli avvenimenti, di cui sono spettatore o attore, si precipitano al termine; qualche cosa di solenne, di rumoroso si prepara. Mi sveglio e odo una cannonata. È il giorno della nascita del re o dello Statuto. Non è molto sognai che un avvertimento in forma solenne mi si dava; mi sveglio e odo un rumore nella stanza vicina. Altre volte mi sono accaduti sogni simili per rumori nella mia camera. Come si spiega ciò? Come il sogno può precedere e preparare una percezione effettiva e accomodarsi ad essa, prima che la percezione sia nella coscienza? Forse la cosa è spiegabile così: il fatto che genera la percezione, accade prima della percezione stessa. Le onde sonore, prima d'essere percepite come rumore, devono arrivare al mio orecchio, mettere in vibrazione i nervi acustici, i quali trasmettono poi l'impulso ai centri psichici dell'udito. Prima che la percezione si produca, il lavorio fisiologico nervoso può bastare a mutare l'indole del sogno e ad adattarlo alla percezione stessa. A parte codesta spiegazione, il sogno che precede la percezione e che la prepara, succede in un tempo straordinariamente breve; ma è un vero sogno? È una fuga di rappresentazioni disordinate e oscure, le quali però bastano a generare in me una certa convinzione che termina colla percezione d'un fatto reale.

Se nel sogno istantaneo le rappresentazioni sono chiare e determinate, esse sono, per quanto ho potuto constatare, molto semplici. Una mattina, poco lontana dal tempo in cui scrivo, sogno che una donna, per vergogna d'un fallo commesso, si nasconde in una scala buia scavata nel pavimentoe scendendo cade emettendo un grido fioco. Mi sveglio tosto e odo nel momento stesso un rumore nella strada. Io ho visto chiaramente nel sogno la donna sulla scala, m'è nata la convinzione del fallo, l'ho vista cadere, l'ho sentita gridare, mi sono svegliato. Ma io ho la sicura coscienza (e l'avevo nel momento del risveglio) che le rappresentazioni del sogno (la mia convinzione la vista della donna e della scala, il grido della donna, il rumore della strada) accaddero nel medesimo istante.

Coloro che negano la possibilità del sogno del Maury, ritengono che la durata d'un sogno non possa essere di molto diversa da quella d'una fantasticheria corrispondente fatta nella veglia. Conviene badare che pur nella veglia la durata di certe associazioni d'idee e di certe fantasticherie è brevissima. Spessissimo, parlando o scrivendo, ci avviene di percorrere una lunga catena d'idee, senza poi serbare altro, se pur si serba, che una memoria molto languida e fuggitiva dei singoli anelli della catena. Certe domande buttate là in un dialogo fra più persone da uno dei presenti, domande che sembrano bizzarre e lontane dall'argomento di cui si discorre, segnano il punto d'arrivo d'un'associazione che può essere lunga e complessa e nondimeno accaduta in tempo brevissimo. Gli anelli della catena formante l'associazione, i quali d'ordinario, quando si parla, sfuggono in gran parte e del tutto alla coscienza e quindi non si

serbano nella memoria, acquistano un certo valore di chiarezza, quando si fantastica e il valore cresce quando si sogna. Pensando e parlando bastano dei segni fuggitivi mentali (ordinariamente delle parole) per farci percorrere una serie d'idee; se ciò non fosse, il pensiero ordinario sarebbe molto più lungo e faticoso. Quando si fantastica, i segni si traducono tosto in immagini, oppure i segni non si mostrano nemmeno e sono senz'altro sostituiti da immagini. Nel sogno, in cui le immagini appaiono spontaneamente senza essere evocate da parole o da segni e l'attività dell'immaginazione è molto più rapida che non sia nella veglia, le rappresentazioni possono essere molto più complete che non nella fantasticheria della veglia, pure non impiegando nel formarsi e nel trascorrere un tempo maggiore di quello della fantasticheria.

E si vedono anche altri fatti che provano la velocità delle nostre attività mentali nella veglia. Mi si dà, per esempio, una tesi da risolvere. La tesi può essere molto complessa e difficile e nuova affatto per me; nondimeno io sento di poterla subito risolvere. Codesto sentimento non è forse il frutto d'un'intuizione rapidissima della dimostrazione della tesi? Molti fatti analoghi si trovano in certi casi d'ispirazione. E si trovano anche in molti giudizi che sembrano unicamente dovuti al sentimento. Vedo un quadro e dico subito: Mi piace o non mi piace. Ora, posto ch'io comprenda la pittura e sappia gustarla, se ho detto subito che un quadro mi piace (o non mi piace), significa che la mia mente in pochissimi istanti ha fatto una serie di ravvicinamenti, di confronti, di associazioni, di cui l'ultima conseguenza è il giudizio pronunciato. Anche certe perce-

zioni di fenomeni per noi nuovi, che volgarmente s'attribuiscono all'intuizione dei sensi, sono frutto di rapidissimi giudizi, coi quali interpretiamo la realtà esteriore.

Fin qui abbiamo considerata l'intelligenza nello stato normale. Ma v'ha di meglio in certi stati anormali. Sono noti certi fenomeni curiosissimi d'ipermnesia. Molti annegati salvati da una morte imminente, hanno detto che nel punto, in cui cominciava l'asfissia, sembrò loro di vedere in un momento la loro vita intera anche nei più piccoli incidenti (1). Ora, pure ammettendo che anche in tale condizione di spirito si sieno prodotte negli annegati le persuasioni illusorie che abbiamo affermato accadere sovente nei sogni, ci rimane tuttavia sempre un numero di rappresentazioni che sembra miracoloso rispetto al tempo, in cui si manifesta. Ed è noto pure che il cervello, quando è eccitato da sostanze come l'oppio o l'haschisch, è capace di presentare una serie ricchissima di fantasmi in pochi secondi.

Il Sergnéyeff, accettando senza discussione i racconti dei sogni già indicati, osserva che l'attività morfeica del cervello è infinitamente superiore all'attività vigile di esso. Ma anche qui è d'uopo intenderci. Nel sogno non agiscono se non certe attività psicologiche del cervello; la volontà, la riflessione vi appariscono ben di rado e funzionano in un modo, a dir così, affatto meccanico. Certo lo sforzo della volontà e del pensiero nel sogno non è che illusorio: noi abbiamo allora una volontà e un pensiero fittizi, come abbiamo una personalità fittizia. L'immaginazione sfrenata con le sue bizzarre creazioni ci domina e trascina, presen-

(1) Th. Ribot: *Les maladies de la mémoire* (Paris, 1891), pag. 141.

tando pensieri e volizioni che non sono altro che apparenti. La coscienza, che talora si ha nel sogno, di sognare e le riflessioni che si fanno su certi accidenti del sogno, sono echi delle nostre abitudini mentali della veglia, ritorni momentanei al funzionamento normale del cervello nella veglia, simili a certi lucidi intervalli che si riscontrano anche nelle forme complete della pazzia. L'immaginazione sregolata è certo nel sogno molto più attiva che non sia nella veglia per individui nello stato normale. Se l'attività intera del cervello fosse nel sogno superiore all'attività ch'esso ha nella veglia, il sogno, anzichè una riparazione dell'organismo, sarebbe una distruzione; e noi ci si sveglierebbe stanchi, spossati, senza capir più nulla, e non in condizioni opposte.

***

Una parola sopra un'altra questione assai discussa. Dormendo, si sogna sempre, o si sogna soltanto in certi momenti? Alcuni sostengono che non si sogna sempre, altri che si sogna sempre (almeno nello stato normale) e che la facile dimenticanza dei sogni ci fa credere che talora si dorma senza sognare. Se si conoscessero le condizioni vere del sistema nervoso nel sonno e nei sogni, forse si potrebbe dare alla questione una risposta pienamente scientifica; ma, non conoscendosi ancora sicuramente tali condizioni, bisogna che ci contentiamo di conclusioni più o meno probabili. A me sembra insostenibile l'ipotesi che nello stato normale si sogni sempre. I seguaci di tale ipotesi osservano che il cervello non può mai essere nel perfetto riposo del sonno senza sogni; esso conserva anche nel sonno sempre una certa coscienza. Nel sonno non siamo mai chiusi del tutto alle sensazioni interne e nemmeno alle esterne, e i

movimenti, che si fanno dormendo, denotano, in qualche modo, la coscienza di tali sensazioni. Appena svegliati noi, pur quando crediamo di non aver affatto sognato, sentiamo d'aver per un certo tempo dormito e possiamo (indipendentemente da indizi esteriori) misurare il tempo trascorso nel sonno; ciò prova che la nostra coscienza non era del tutto rabbuiata. E se la coscienza ha ancora un grado di luce, non illuminerà ella qualche cosa? Ci può essere una coscienza che non presenti nulla? Se ci pare di non sognar sempre, ciò dipende da questo che certi sogni sono tanto evanescenti o confusi o sconnessi da non lasciar nella nostra memoria nemmeno la più piccola traccia di sè; oppure i sogni più chiari hanno cancellato totalmente i sogni oscuri.

Se interroghiamo noi stessi e gli altri uomini, vedremo che è assai poco comune l'opinione che si sogni sempre. Alcuni dicono di sognar molto, altri di sognar poco, altri perfino di non sognar mai. Nessuno dirà di non aver mai passato qualche notte, o qualche ora del giorno, dormendo senza sognare. Che proprio tale affermata mancanza parziale o totale di sogni debbasi spiegare con la dimenticanza di essi? Che la dimenticanza spesso cancelli ogni traccia del sogno, d'accordo; ma mi sembra inesplicabile che, mentre in tante occasioni si serba un confuso ricordo d'aver sognato, in occasioni similissime non si serbi mai nemmeno codesto confuso ricordo. Io faccio spesso dei sonni brevissimi: la mattina dopo il primo risveglio e durante il giorno. I sonni del mattino, pur quando sono di pochi minuti, sono di solito accompagnati da sogni. Dopo i brevissimi sonni del giorno, ora al risveglio credo d'aver sognato, ora no. Si

noti che da un pezzo in qua, essendomi proposto di studiare questo fenomeno, procuro al mio risveglio di rendermi conto del sonno fatto.

Anch'io ammetto che, tranne in certi casi anormali, la coscienza ci accompagni anche nel sonno. Ma, ammesso che certe sensazioni accadano anche nel sonno profondo e che la percezione dello stato generale del nostro corpo non ci abbandoni mai, che sogni potrebbero esse sole suggerirci, qualora non sieno soccorse tosto dai fantasmi dell'immaginazione? La coscienza ci presenterà anche allora qualche cosa; ma questa cosa sarà così oscura, uniforme, incapace d'azione, di movimento, che non merita certo il nome di sogno. Chi prova che l'immaginazione agisca sempre nel sonno? Nella veglia non é spesso assopita? Spesso non abbiamo noi coscienza di non pensare a nulla e di non fantasticare affatto?

VITTORIO BENINI.

Seneca filosofo e S. Paolo

(Continuazione e fine — V. fascicolo Gennaio-Febbraio del 1898).

6. L'uomo ha dei doveri da compiere, non solo verso di sè, ma anche verso gli altri. Ora come pensano in proposito i nostri due filosofi? È inutile richiamare le dottrine dell'apostolo che si riducono al precetto divino « Amatevi l'un l'altro come io ho amato voi, cioè con un amore disinteressato, sommo ed universale esteso anche ai vostri nemici, a coloro che vi odiano e vi perseguitano ».

Sembrano quasi gli stessi gli insegnamenti di Seneca, che sono un riflesso della sapienza antica: è notissima la caritas generis humani (1) sommamente raccomandata da Cicerone. Seneca ha parole ammirabili per lumeggiare questa verità e fulminrare la crudeltà e ferocia de' suoi tempi che nessun rispetto portavano alla vita dell'uomo come uomo (2); donde l'enfatica sentenza: l'uomo è sacra cosa per l'altro uomo homo « sacra res homini » (3). Egli, in questo punto, prossimo alle dottrine del Nazzareno, vuole esteso l'amore financo ai nemici.

Il sapiente, secondo lui, si propone anche di essere ilare con gli amici, mite ed affabile con i nemici — amicis

(1) Cicer. De finibus, V. 23. De Natura Deorum, I, 44.
(2) De Clementia, I, 3; II, 6, De Ira, 1, 5, etc.
(3) Epist. 95.

iucundus, inimicis mitis et facilis (1) — di essere operoso fino all' estremo della vita, di contribuire al bene comune, di porgere aiuto ai singoli e soccorrere benanche i nostri nemici — opem ferre etiam inimicis miti manu (2).

È giusto e onesto il pensare come da nemico possa uno rendersi amico e come si debba perciò moderare l'odio contro il nemico (3).

Che cosa desiderare di meglio per poter collocare Seneca vicino a S. Paolo?

Si, è vero, l'amore degli altri predicato dal moralista romano sembra un amore del tutto cristiano, ma si noti che non è l'amore predicato dall'apostolo delle genti: esso tende a stabilire la felicità dell'uomo sulla terra, mentre l'amore cristiano ha due titoli speciali che lo rendono sopra quello eminente, cioè: *a*) la partecipazione comune al frutto della divina redenzione, necessaria al conseguimento del fine soprannaturale dell'uomo; *b*) la misura desunta dall'amore dimostrato da Dio a noi « amatevi scambievolmente come io ho amato voi. »

Seneca adunque è molto vicino al cristianesimo, ma non è tutta l'espressione di esso.

Felice applicazione de' suoi principii intorno alla carità del genere umano, il filosofo di Cordova ha pagine stupende per fulminare la ferocia dei padroni, difendere la personale dignità degli schiavi (obbrobriosa piaga della civiltà antica), proclamare l'eguaglianza degli uomini ed esortare i padroni alla clemenza, alla dolcezza ed alla

(1) De Vita beata, 20.
(2) De Otio sapientis, 28.
(3) Ep. 95.

benevolenza verso i loro servi; e così pure per ritrarre esempi di fedeltà eroica dei servi verso i loro padroni (1): insegnamenti ammirabili, ma non nuovi, che sono comuni ai maggiori filosofi dell'antichità, e specialmente agli stoici.

La morale di Seneca però anche in questo punto è inferiore a quella di S. Paolo.

Difatti la schiavitù, secondo l'apostolo, non ha ragione di essere, perchè tutti eguali in faccia a Dio e chiamati agli stessi immortali destini.

L'eguaglianza è conseguenza della libertà conseguita coll'essere francati dal peccato e coll'essere divenuti servi della giustizia, servi di Cristo (2).

Sulla ruina della schiavitù antica è sorta la famiglia dei liberi dal peccato, fatti servi della giustizia ad esempio di Cristo che volle prendere la forma di servo (3), e il principio della comune eguaglianza fu solennemente affermato così: « tutti siete figlioli di Dio per la fede in G. C... Non vi è giudeo nè greco, non v'è servo, nè libero, non maschio, nè femmina: perchè tutti voi siete una cosa sola in Gesù Cristo » (4): proclamata l'unità morale dei popoli, dei sessi e dei diversi ordini sociali: instaurata la dignità della donna nel matrimonio (simbolo dell'unione di Cristo colla Chiesa) e quella del servo nella famiglia e nella società. Dove trovare in Seneca tali concetti? — S'aggiunga che in lui poi la carità non ha seco congiunto il carattere dell'universalità propria della carità evangelica, ma soffre restrizioni ed eccezioni; è dichiarata indegna del sapiente

(1) De Clementia, I, 18-21. De Vita Beata, 24. De Otio sapientis, 28 etc.
(2) 1ª ad Cor., VI, 21, 22: ad Rom., VI, 16, 17: VIII, 15, 22.
(3) Ad Philipp., II, 7.
(4) Ad Gal., III, 26, 28: IV, 7.

la misericordia, ossia il rattristarsi alle sciagure dei nostri simili, il partecipare alle loro tribolazioni, il sentire compassione e commiserazione per i dolori degli altri (1): insomma non si trova *l'omnia omnibus factus sum* (2) del Dottore delle genti.

7. Nè cristiano può dirsi in Seneca il concetto della famiglia.

Tacio dei piaceri che egli permette al tiranno (3) e che a Nerone suo discepolo, per testimonianza di Tacito (4), non seppe negare, tacio di qualche sua sentenza sconvenientissima alla dignità della donna (quantunque spesso biasimi la violata santità del matrimonio) ed accenno che egli ricorda senza alcun rammarico l' abitudine, nei padri, di uccidere i propri figliuoli (5) e pare la giustifichi e consacri — parentum conditionem sacravimus, quia expediebat liberos tolli; solicitandi ad hunc laborem erant incertam adituri fortunam — (6) e giunge al punto d'affermare che il lasciare perire i parti mostruosi, sommergere i figliuoli, nati mostruosi o deboli è atto di ragione (7) — portentosos fetus extinguimus, liberos quoque si debiles monstruosique editi sunt mergimus. Non ira sed ratio est a sanis inutilia secernere. —

Ora quanto opposte sono le dottrine dell'apostolo!

Stimatizza qualsiasi immondezza nel costume, dichia-

(1) De Clementia, II, 5, 6.
(2) I. Ai Corinti, IX, 22.
(3) De beneficiis, VII, 2.
(4) Annalium, XIII, 2.
(5) De Provid., VI.
(6) De beneficiis, III, 11.
(7) De Ira, I, 15.

randola esclusa dal regno di Dio (1), proclama a nome di Dio la indissolubilità assoluta dell'umano coniugio, di cui fa conoscere i doveri (2), tratta della verginità e della figliuolanza spirituale (3), sconosciuta affatto dal moralista di Roma, e delle relazioni morali e giuridiche tra genitori e figliuoli che devono essere regolate e avvivate dalla legge di Cristo che è legge di carità e di umiltà (4). I doveri particolari di ogni stato egli indica e svolge sopra una base del tutto nuova, di cui in Seneca non si ha parola.

8. Finalmente quali sono le loro dottrine della Repubblica e dello Stato? Seneca in questa parte è sempre in mezzo a titubanze e contraddizioni. Il cattivo esempio dato dalle Repubbliche antiche che hanno spesso condannata la virtù e la giustizia, lo trascina ad affermare che se la repubblica degna del sapiente non esiste, è da preferire il vivere solitario, per attendere nella solitudine alla virtù e alla sapienza (5) e ad esortare Lucilio a rinunziare con forte volontà ai pubblici uffici e magari a sottrarsi alla vita, se la cosa non fosse altrimenti possibile (6).

Invece a Sereno, che lo ha chiesto di consiglio, raccomanda di non abbandonare la cosa pubblica, potendosi in essa sempre compiere almeno i doveri dell'uomo, perchè patria a noi non è tale o tal'altra città, ma l'universo in-

(1) Ad Rom., I, 24-31. — 1ª ad Cor., V, 1-5; VI, 13-20.

(2) Ad Cor., VII, 1-15; ad Gal., V, 16-21; ad Ephes, IV, 18-32; V, 1-51; ad Coloss., III, 1-9.

(3) l. c. passim.

(4) Ad Eph., VI, 1-4; ad Coloss., III, 20-21; 1ª ad Tim, V, 1-16; ad Titum, 3-6.

(5) De otio sapientis, 30-32.

(6) Epist. 22, 68.

tero e il sapiente può sempre rendersi utile agli uomini (1).

In genere però, causa l'apatia e l'atarassia stoica, l'insegnamento suo è questo; che cioè conviene non curare punto i civili e politici negozi, e ritrarsi a vita solitaria, quieta e riposata.

Ben diversa è la dottrina di S. Paolo, tutta d'azione sociale; per lui tutti devono lavorare, concorrere al bene comune subordinati alle costituite potestà. Enunciato il suo principio che non sono potestà se non da Dio (2), lo applica alle condizioni degli uomini, rammentando ai fedeli la soggezione e l'ubbidienza ai magistrati e alle potestà e la prontezza a ogni opera buona (3) e di pregare anche per quanti sono in dignità (4) e raccomanda a quelli che tengono il potere di avere indulgenza verso gli ignoranti e gli erranti, essendo anch'essi circondati di debolezza... (5).

La società, secondo lui, deve considerarsi come un gran corpo, il corpo di Cristo, nel quale i membri devono adempire fedelmente i loro uffici, quali furono da Dio ordinati e secondo quanto hanno da Dio ricevuto (6); di qui la subordinazione, l'ubbidienza, il rispetto nei membri della società.

La qual dottrina egli corona col panegirico della carità che è paziente, benefica, non si muove ad ira, non pensa

(1) De tranquillitate animi, 3.

(2) Ad Rom., XIII, 1-7.

(3) Ad Rom., XIII, 1-7; ad Titum, III, 1.

(4) I^a ad Timot., II, 1 1-2.

(5) Ad Hebr., V, 1-2.

(6) I^a ad Cor., XII.

male, non gode dell'ingiustizia, ma fa suo godimento del godimento della verità e a tutto s'accomoda, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta e non verrà mai meno, quando le profezie saranno passate, le lingue cessate e la scienza abolita (1). Un concetto sì grandioso della carità, che nelle pagine di Seneca non si riscontra, basterebbe da solo a dimostrare che le loro dottrine morali, quantunque in alcune parti consenzienti, sono, in altre parti fondamentali, diversissime ed, in alcune, persino opposte.

9. Ma, coll'esame comparato delle opere, ho già a sazietà provato che Seneca filosofo non deve nessuna delle sue dottrine a S. Paolo e neppure al Cristianesimo, per la quasi impossibilità morale, in cui si trovò, di studiare i libri sacri, appena appena a' suoi tempi usciti alla luce, e per il fatto che egli nelle sue opere non parlò mai dell'avvenimento più grande di tutti i tempi, allora compiutosi collo stabilimento del Cristianesimo, e nominò mai neppure il nome di Cristo, che pur forma tanta parte delle Epistole Paoline.

Mi si potrà opporre che di Seneca saranno andate perdute opere contenenti il nome di Cristo ed una più chiara esposizione delle dottrine cristiane. Sia pure stato quanto si congettura; io dico solo che le opere conservate non ci autorizzano a pensare Seneca cristiano, e tanto meno discepolo di S. Paolo.

Ed alla sua volta questi non deve nessuna delle sue dottrine nè a Seneca, nè ai moralisti dell'impero; i quali seguono una filosofia elevata sì, ma puramente umana. In S. Paolo invece accanto all'elemento umano si trova l'elemento sovraintelligibile, sovrannaturale, divino.

(1) 1ª ad Cor., XIII, 1 seg.

Conclusione

Riassumo e concludo:

Come sorse e si propagò la tradizione nel medio Evo — Come si dimostrò falsa nel Rinascimento e si riprese a studiare nel nostro secolo — Opinioni diverse in proposito — Quale sembra da accettarsi.

1. La tradizione antica dell'amicizia di questi due grandi personaggi non ci autorizza a pensare essere state tra loro le relazioni di scolaro a maestro. Ho già dimostrato quale valore abbia questa tradizione, di cui non è difficile pensare l'origine.

Seneca e S. Paolo sono due sapienti che si distinguono sopra tutti gli altri del loro tempo. Il primo non segue una determinata scuola, ma un sistema misto di elementi stoici e pitagorici: si può dire eclettico. Egli fu scolaro di Sozione, di Attalo della scuola dei Sestii, dei quali seguì in gran parte le dottrine umanitarie. Del secondo, seguace del Cristianesimo, che agglomera in sè tanta parte degli insegnamenti stoici, è notissima la sentenza, propria di un eclettico: « disaminate tutto, attenetevi al buono » (1): entrambi vivono a Roma per qualche tempo e forse anche contemporaneamente.

I due filosofi hanno molti punti di contatto: molte dottrine somiglianti che hanno fondamento nella natura umana e perciò sono comuni a tutti i tempi e a tutti i

(1) πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε — omnia probate, quod bonum est tenete. 1ª ad Thessalon, V, 21.

luoghi. Ebbene, giovandosi di tutto ciò, tratti dal desiderio di vedere la religione cristiana guadagnare anche i più grandi filosofi, i fedeli avranno immaginato che Seneca e S. Paolo si trovarono a Roma insieme, alla corte di Nerone, si scambiarono le loro idee, finchè il primo finì ad essere convertito e a darne prova negli scritti suoi.

Formatasi la tradizione popolare, d'onore alla religione, gli uomini di genio l'accolgono qualunque sia, senza sottoporla a serio esame, e quale l'hanno ricevuta la consegnano per mezzo delle loro opere alla posterità, senza aggiungervi il proprio giudizio. Questo fecero Gerolamo ed Agostino.

Sull'autorità dei quali nel medio evo, come avvenne di Virgilio, di Stazio, di Traiano e di altri, la fantasia popolare adornò di poetici fiori l'antica tradizione.

2. Il rinascimento, tanto benemerito degli studi classici, esaminata questa tradizione seriamente, la ripudiò come senza fondamento: ma nel nostro secolo essa è ancora argomento di discussioni critico - storico - filosofiche.

3. Stanno di fronte diverse scuole.

Vi è chi pretende (1) di dimostrare che in Seneca e nei filosofi a lui anteriori si trovino già in germe le dottrine che in seguito furono sviluppate dal Cristianesimo. Essi affermano che il Cristianesimo non fece altro che perfezionare le dottrine dei saggi dell'antichità specialmente della scuola stoica senza nulla aggiungervi.

Cito soltanto l'Havet: « Tertulliano disse: Seneca che spesso è nostro: avrebbe dovuto dire: Seneca, al quale i

(1) Cs. Aubertin, Havet. Opere citate ecc. ecc.

nostri tolsero il meglio delle loro dottrine.... gli stoici, come i cristiani, ebbero i loro martiri....

Il Cristianesimo non fece altro che ereditare la filosofia dell'antichità... I Tertulliani, gli Ambrogi, gli Agostini, per parlare solo dei Latini, non sono altro che discepoli dei filosofi pagani, e a costoro, e non ai libri sacri, debbono la scienza della vita spirituale » (1).

Contro questa conclusione mi pare di avere dimostrato che nel Cristianesimo vi è un'elèmento affatto nuovo, sconosciuto a Seneca, e quindi anche ai filosofi a lui anteriori, dei quali egli, per così dire, rappresenta la sintesi, e vi sono elementi affatto contrarii alle dottrine dell'antichità.

Altri invece affermano che Seneca fu cristiano e scolaro di S. Paolo (2).

Anzi vi è perfino chi sostiene che le idee cristiane di Seneca non si trovano in « Platone, Aristotele, Senofonte, Socrate, Cicerone, Epitetto, Marco Aurelio » e, quantunque si debba riconoscere un forte contrasto tra gli scritti e le opere di Seneca, tuttavia vi deve essere stata una

(1) Cs. Havet, opera citata, vol. II, pag. 263: « Tertullien a dit: « Sénèque, qui est souvent nôstres ». Il fa'lait dire: « Sénèque, à qui les nôstres ont tant emprunté »;

.... pag. 290 « Les stoïques, comme les Chrétiens, ont eu leurs martyrs... le christianisme n'a fait qu'hériter de la philosophie de l'antiquité..... »;

pag. 291: « Les Tertullien, les Ambroise, les Augustin, pour ne parler que des Latins seuls, sont les disciples des philosophes, et c'est à eux qu'ils doivent leur science de la vie spirituelle, et non pas à leurs livres saints ».

(2) Cs. Fleury; Sénèque et Saint Paul. Volumi due, Paris, 1853. De Maistre. Opera citata.

corrispondenza epistolare tra Seneca e S. Paolo, e quegli dev'essere stato cristiano (1).

Nè manca chi, dopo avere esposto per sommi capi le principali vicende dello stoicismo romano e de suoi seguaci, e quindi anche di Seneca, e dopo averne notato i pregi e i difetti, cerchi di dimostrare che il Cristianesimo non si è ispirato alle idee di quella scuola, ma che anzi essa si ispirò al Cristianesimo.

E così, il filosofo di Cordova avrebbe copiato le sue più belle teorie dall'apostolo delle genti e dal Cristianesimo senza pur convertirsi! (2)

(1) Cf. Schoell, Cantù, Arosio. Opere citate, passi citati.

Invece il Champagny e Mons. Talamo dimostrano che le idee cristiane di Seneca si trovano anche in Epitetto e Marco Aurelio.

Champagny. Opera citata., passo citato, Salvatore Talamo: « Le origini del Cri- stianesimo e il pensiero stoico ».

Roma. A, Befani, 1892, pag. 51.

(2) Champagny. Opera citata.

Lo scopo del Champagny è di dimostrare l'origine divina del Cristianesimo. Infatti egli conclude l'opera sua coll'osservare che il Cristianesimo agì senza soccorsi materiali, perchè non volle adulare nè i ricchi nè i poveri. Ai ricchi comandava di dare il di più ai poveri, a questi la sommissione e la rassegnazione.

Con tutto ciò la fede cristiana ai tempi di Nerone acquistò molta importanza, essendosi circondata di numerosi discepoli, ed avendo esercitato una grande efficacia morale sulla società pagana. Essa trionfò e fece scomparire il paganesimo.

Adunque, se il Cristianesimo, pur non avendo avuto soccorsi materiali, trionfò, bisogna riconoscere in esso un'origine divina.

Anch'io non oso negare che il Cristianesimo abbia in sè un elemento soprannaturale. divino, ma mi pare esagerazione l'affermare che i neostoici romani (e quindi anche Seneca) si siano ispirati al Cristianesimo. No. Le due dottrine, quantunque si accordino in alcuni punti, sono fra di loro indipendenti.

Come ho già osservato, lo stoicismo e il Cristianesimo hanno in comune quelle idee che sono connaturali all'uomo, e quindi sono vere in tutti i

Contro queste ardite asserzioni mi pare di avere dimostrato:

a) Le fonti, dalle quali fu desunta la notizia e il momento storico di Seneca e S. Paolo a Roma, non bastano a provare sussistente la tradizione popolare della loro amicizia e quindi ad ammettere verisimile la conversione di Seneca al Cristianesimo o almeno l'influenza delle dottrine cristiane dell'apostolo sopra gli insegnamenti suoi.

b) La comparazione delle stesse dottrine, quali sono esposte nelle opere che possediamo, se ci mostra molti punti di somiglianza, ce ne presenta moltissimi di divergenza, e non pochi che escludono assolutamente avere il filosofo romano attinto dal dottore delle genti.

Secondo il mio debole giudizio, Seneca non conobbe S. Paolo, non fu cristiano, non conobbe neppure le dottrine del Cristianesimo o, se fu un discepolo di S. Paolo e del Cristianesimo, fu un discepolo non abbastanza ammaestrato e non convinto, che fece poco onore al maestro ed alla religione cristiana, di cui non seppe o non volle farci conoscere il vero spirito e non si degnò neppure nominare il fondatore: ma un tale discepolo, non esito a confessarlo, mi sa d'invenzione o di mistero.

A. Codara.

---

tempi e in tutti i luoghi: ma nei primi (anche in Seneca) manca il mistero, il dogma, il soprannaturale che si trova nel Cristianesimo.

Cs. C. Corsi, opera citata: l'opera pregevole di Mons. Talamo intitolata: « Le Origini del Cristianesimo e il pensiero stoico », e lo studio. del Ch. Prof. Ernesto Passamonti pubblicato nella *Rivista italiana di Filosofia* (marzo-aprile 1894, pag. 145-168) sulla « Morale Cristiana e Morale Stoica ».

DANTE E LA MODERNA FILOSOFIA SOCIALE

SOMMARIO: I. Introduzione. — La divinazione del genio. — Condizioni sociali dei tempi di Dante. — I quesiti sociologi: loro perennità ed importanza — II. La società umana ed il suo ideale. — La legge dell'evoluzione negli ordini sociali, ed il suo principio causativo. — La concezione materialistica della storia. — III. Il malessere sociale: le sue cause ed i suoi rimedii. — La rivoluzione. — IV. Le classi sociali e la lotta per l'esistenza. — L'eguaglianza assoluta e le inclinazioni individuali. — V. Il lavoro. — La vita attiva e la vita contemplativa. — Il rapporto tra il capitale ed il lavoro. — L'usura. — La natura livellatrice. — VI. Il concetto della giustizia, del governo, della legge. — La patria e l'umanità. — La pace e la guerra. — VII. Il socialismo di stato. — La religione e le questioni sociologiche. — La condizione della donna. — La missione dell'arte. — VIII. Urgenza delle questioni sociali, e necessità della scienza. — Perniciosi effetti dell'incoscienza delle leggi sociologiche. — Lo spirito di Dante. — Conclusione

I.

Tra le varie funzioni mentali che con le energie operative formano quell'intricatissimo e sapientissimo congegno che è la psiche umana, una ve n'ha che rende l'intelletto divinatore e creatore, facendogli percepire le cose in modo meravigliosamente nuovo ed originale, e facendogli antivedere delle verità che solo nel futuro verranno ampiamente riconosciute. È questa una proprietà di quelle creature sovrane che, dotate di spirito acutissimo di osservazione e di potente forza associatrice, noi siamo soliti a distinguere col vocabolo di *genio*, genio scientifico, come Galileo, Newton, Volta e Darwin, genio artistico come

Omero, Fidia, Raffaello e Michelangelo, genio politico come Cavour, genio militare come Napoleone, genio multiforme o plurilaterale come Dante.

Il genio ha inoltre qualità speciali che dalla comune degli uomini lo contraddistinguono, come una certa spontaneità che, muovendo da una forza psichica particolare, si svolge e si manifesta allorchè è determinata da un motivo, quella specie di inconsapevolezza e rapidità per cui la mente scoppia nel concepire come il corruscare della folgore da una nube carica di elettricità, quella indipendenza relativa dai fattori suggestivi detti *idola* da Bacone, quella individualità ed originalità che dà al genio la più spiccata sua impronta, quella vigoria composta, quell'attivo lavoro, quel coraggio, e finalmente quella sincerità e lealtà che riempiono l'animo nostro di affetto e di ammirazione. L'umanità procede nella sua via spinta da una misteriosa forza evolventesi a grado a grado, ma è dato a queste rare intelligenze di sdegnare, per così dire, le condizioni particolari della vita psichica e sociale del tempo in cui si sono formate, e vagheggiare le future forme di esistenza. Così nel passato lavorio della psiche umana noi troviamo, meditando, i germi del pensiero presente.

Questa energia che nel dominio dell'arte produce, associando, il bello, e nel dominio della scienza riconosce, divinando, il vero, fu massima in Dante, prodigiosa individualità, insuperato sforzo di pensiero filosofico e di concepimento artistico, unico nella sua grandezza. Più noi ne consideriamo le opere con mente serena e vaga del solo sapere, e più vi troviamo l'impronta di una natura non già particolare dei tempi, dei luoghi, della persona sua,

ma universale, cioè riflettente in sè la vera essenza delle cose e delle leggi immutabili ed eterne che governano la realtà interiore ed esteriore. Anche nell'evoluzione sociale egli, per quanto ancora involuto nelle forme medioevali e scolastiche, vide rettamente, ed ebbe sprazzi di luce divinatrice. La sociologia non era ancora sorta come scienza a sè, ed egli ne dettava i principii richiamandosi al fatto naturale: più secoli dovevano passare prima che venissero riconosciuti gli assiomi del vivere civile, ed egli ne intuiva le leggi.

I quesiti sociologici s'imposero in ogni tempo con diversi nomi, sotto diversi aspetti. Il Medio-Evo è tutta una fioritura di fantastiche ricostituzioni dell'ordine sociale turbato dalla *selva oscura* dei vizi, e l'esule fiorentino è per questo rispetto il più grande sociologo del suo tempo specialmente nella *Divina Commedia*, come ne è il più grande statista specialmente nel trattato *De Monarchia*. La coscienza della personalità umana non era ancora un fatto generale, come nel nostro secolo, ma era già forte ed alta nei grandi spiriti, nei profondi pensatori. La lotta per l'esistenza si combatteva forse più accanita che oggidì, ma era un fatto inavvertito dalle masse, le quali l'ideale umano potente ai nostri giorni non avevano ancora sostituito all'ideale del cielo, che assorbiva le più intime energie del pensiero e dell'azione.

> O fratel mio, ciascuna è cittadina
> D'una vera città; ma tu vuoi dire
> Che vivesse in Italia pellegrina.

Queste parole risponde Sapia gentildonna sanese al poeta, il quale nel secondo girone del Purgatorio le aveva do-

mandato se tra quelle vi fosse qualche anima latina (1). In questi versi è tutto il Medio-Evo. Intiere popolazioni affamate, e pochi, assai pochi privilegiati a cui era concessa in parte la gioia della vita. I beni individuali erano molto limitati per l'ignoranza delle plebi e la mancanza quasi assoluta dei mezzi di trasporto, i capitali poco concentrati, salvo nelle comunità della Chiesa, la quale innalzava i miseri additando loro il cielo come la vera patria, e li soccorreva, sia pure poco dignitosamente per la loro personalità, con abbondanti elemosine, e veniva a colmare indirettamente con questi mezzi il disequilibrio economico-sociale. Ma nello spirito di Dante che è il massimo rappresentante dell'età che fu sua, e nel tempo stesso il massimo precursore della civiltà posteriore, si possono ritrovare, come ho già avvertito, i germi di quel sapere sociologico che, dopo aver serpeggiato per molti secoli tra le fila delle altre forme di conoscenza, si è elevato in questo e con nome particolare a lui dato da Augusto Comte, alla dignità di sistema scientifico, formando presentemente, da parte di ogni classe di persone, oggetto *d'inestinguibil odio o d'indomato amore*.

Che se i problemi della filosofia sociale esistettero sempre per il passato, eterni saranno pure per l'avvenire, giacchè, tendendo essi ad un maggiore benessere, la misura di questo non sarà mai determinabile nei varii tempi, ne varii luoghi, nelle varie persone. Lo confessava già Ferdinando Lassalle scrivendo al Comitato centrale di Lipsia per la convocazione di un Congresso generale degli operai

(1) Purgatorio, XIII, 94

tedeschi (1). Accade quindi di questo benessere ciò che Dante ebbe molte volte ad affermare della felicità ed in particolar modo del sapere, il cui desiderio s'accresce a misura che noi saliamo *di collo in collo*, in modo che *appiè del vero sta il dubbio*, e, conseguita una verità, noi, lungi dall'essere soddisfatti, siamo *di dubbiar più pregni* fino a che non ci illustri quel vero *di fuor dal qual nessun vero si spazia*. Questa corsa verso il meglio è fatale, ed ha la sua ragione nella stessa natura umana.

. . . . . Ritorna a tua scienza
Che vuol, quanto la cosa è più perfetta
Più senta il bene, e più la doglienza.

In queste parole che Virgilio rivolge al suo alunno noi troviamo la legge del progresso e l'intuizione dell'eternità delle questioni sociali. Più l'umanità procede innanzi, e più sente il bisogno di trasformare gli ordini della vita, sempre anelante a *quel dolce pomo che per tanti rami Cercando va la cura dei mortali* (2).

Ma questa impossibilità di conseguirne gli ultimi ideali non scema per nulla l'importanza gravissima degli studi sociologici per i quali venne riconosciuta l'intima relazione e corrispondenza che intercede tra l'organismo sociale e l'organismo cosmico, già dal nostro poeta così splendidamente sentita ed espressa in tutto il suo sistema astronomico. Anche per lui pertanto i problemi sociologici rivestono la massima gravità, e Salomone chiese a Dio la sa-

(1) Se ne leggano le parole in *Socialismo* di GIUSEPPE RIRAGHI (Manuali Hoepli), pag. 187.

(2) Paradiso, IV, 132, 131. Purg., XVIII, 42. Par., IV, 125. Inferno, VI, 106. Purg., XXVII, 115.

pienza, non già per conoscere il numero degli angeli motori, o per sapere se due premesse, una delle quali sia contingente e l'altra necessaria, diano una conseguenza necessaria, *o si est dare primum motum esse*, o per risolvere altre questioni oziose, ma per bene governare il suo popolo, *perchè re sufficiente fosse* (1).

II.

La società umana non è un prodotto posteriore all'origine dell'umanità, ma un fatto primitivo, variabile solamente nella sua forma e nel suo grado di perfezione. Questo principio sostenuto da molti sociologi moderni tra cui il Bernés, è anche quello dell'esule fiorentino, il quale nel canto undecimo dell'Inferno accenna all'amore che tra tutti gli uomini stringe natura, amore cui infrangere è delitto. E nel canto ottavo del Paradiso fa dire a Carlo Martello che il vantaggio della convivenza sociale è talmente evidente che non ha bisogno di spiegazione, essendochè essa, aggiunge nel *De Monarchia*, sia ordinata dalla natura stessa per il conseguimento dei suoi fini. Questa società lega tra loro gli uomini *ad invicem propter communem utilitatem*, e deve mirare al bene dei suoi singoli componenti. (2). Ma

(1) Par., XIII, 94 e seg. E come Dante detestasse certe questioni oziose si vegga: Par., XXIX, 70.

(2) Bernés, *Programme d'un cours de sociologie* in *Revue internationale de sociologie*, dicembre-gennaio 1895-96. Inf., XI, 61. Par., VIII, 115. *De Monarchia*, II, 7. La genesi della società è molto bene espressa da queste parole del *Convito* (IV, 4): « Lo fondamento radicale della imperiale maestà, è la necessità dell'umana civiltà che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice; alla quale nullo per sè è sufficiente a venire senza l'aiuto d'alcuno; conciossiachè l'uomo abbisogna di molte cose, alle quali uno solo satisfare non può ».

l'ideale ultimo a cui essa tende non è quaggiù, bensì nel Cielo che è il vero mondo felice in opposizione al mondo *senza fine amaro* che è l'Inferno, quantunque per la *vera cittade* del canto decimosesto del Purgatorio intenda il Blanc l'effettuazione del regno di Dio in terra (1). A questa tesi generale un'altra più particolare se ne aggiunge che emerge più specialmente dal libro *De Monarchia.*

L'umanità ha due fini da conseguire, l'uno in questa, l'altro nell'altra vita. Il primo che informa la comunanza sociale, non si può ottenere che coll'effettuazione di tutto il sistema politico che l'Alighieri espone in quel libro stesso, giacchè nell'universaleMonarca la giustizia risplende in tutta la sua luce (2). Non ideale materialistico adunque, ma ideale morale è quello che Dante pone come fine prossimo ed ultimo dell'umana convivenza.

Nozione direttiva, e vero orientamento della scienza moderna, come scrive Enrico Ferri, è la teoria dell'evoluzione, la quale intuita sotto diversi aspetti nelle età più diverse, da Eraclito di cui disse Aristotele che aveva bandito la pace dal mondo perchè concepiva tutte le cose in un movimento continuo, fino a Carlo Darwin che definitivamente l'ebbe affermata, penetrò ben presto dal campo delle scienze naturali in quello della speculazione sociologica, specialmente, come ognun sa, per opera di Erberto Spencer. Tutto si muove anche negli ordini sociali, ed una legge ne regge i fenomeni: non più adunque in essi l'immanenza, ma la progressività graduale e perenne. Anche qui il conflitto condizione precipua del perfezionamento, anche qui la lotta

(1) Par., XVII, 112. Purg., XVI, 96. Cfr. *De Mon.*, III, 15.
(2) *De Mon.*, I, 13.

per l'esistenza e la vittoria dei più forti, fatte le opportune differenze le quali conseguono dalla natura razionale dell'uomo e dalla sempre maggiore produzione dei mezzi di sussistenza ottenuta per mezzo del lavoro, cui una coscienza sempre più distinta può aumentare ed accelerare, rendendolo più efficace e proficuo (1).

Ha intuito Dante la legge dell'evoluzione? Qui più che mai è necessario scrutare il funzionamento incosciente del suo spirito. Cicerone aveva detto che la moltiplicità delle leggi è segno di corruzione: *in corruptissima republica plurimae leges*, ed il nostro poeta applica questa sentenza nell'amara ironia che lancia alla sua bella Firenze che faceva provvedimenti *tanto sottili* che non giungeva a mezzo novembre quello che in ottobre si era approvato. Pare quindi a primo aspetto che egli vagheggiasse negli ordini sociali più l'immanenza che l'evolversi progressivo. E a tale ipotesi altri luoghi ancora ci conforterebbero. *La gente nuova e i subiti guadagni*, deplora egli nel suo colloquio con Jacopo Rusticucci, *orgoglio e dismisura han generato*, e Cacciaguida ugualmente si lagna che alle antiche famiglie fiorentine altre se ne immischiassero nelle cose pubbliche (2). Ma di contrapposto a queste ed altre concezioni soggettiviste traspare qua e là grande e bella l'idea oggettivamente serena dell'universale movimento progressivo. L'uomo è per se stesso un animale variabilissimo e mutabilissimo,

(1) Enrico Ferri: *Socialismo e scienza positiva*, Roma, Casa editrice italiana, 1894, pag. 89. Cfr. Achille Loria: *Problemi sociali contemporanei*, Milano, Kantorowicz, 1895 (pag. 100 e seg.). Riguardo allo Spencer si legga quello che ne scrive il Ribot (*La psycologie anglais cont.*, pag. 161, Paris, Alcan, 1891).

(2) Purg., VI, 142. Inf., XVI, 73. Par., XVI, 100.

afferma esplicitamente nel *De vulgari eloquentia* e nel Paradiso; e nel canto ventesimo del Purgatorio, scagliandosi contro l'avarizia, accenna al fatale trasmutarsi delle cose di quaggiú ed alla sua causa, ed un lontano sentore della metamorfosi universale si potrebbe forse rinvenire nella meravigliosa allegoria del Grifone:

Pensa, lettor, s'io mi meravigliava,
Quando vedea la cosa in se star queta,
E nell'idolo suo si trasmutava (1).

Del resto la vita sociale è un continuo combattimento, e le fortune degli uomini e dei popoli cadono e risorgono con vicenda continua e necessaria. Anche il diritto positivo non è qualche cosa di assoluto, ma varia secondo le condizioni degli uomini, onde il poeta in una Canzone, rivolgendosi alla sua patria, esclamava:

E le focose tue mal giuste leggi
Con discrezion correggi,
Sicchè le laudi 'l mondo e 'l divin regno (2).

Grave questione si dibatte tra i moderni sociologi nella determinazione del principio o legge fondamentale dell'evoluzione sociale, e mentre il Gumplowicz lo ritrova nelle assimilazioni dei gruppi etnici eterogenei, il Tarde nell'imitazione, il Durkheim nella suggestione esterna, il De

(1) *Cum.... homo sit instabilissimum et variabilissimum animal*, ecc. *De vulgari eloquentia*, I, 9, 40.

E se la stella si cambiò e rise.
Qual mi fec'io, che pur di mia natura
Trasmutabile son per tutte guise!
Par., V, 97.

Purg., XX, 13. Id., XXXI, 124.

(2) Inf., VII, 88. Par., XVI, 76. Id., XXVII, 127. *De Mon.*, I, 15. *Canzone*, XX, 3.

Greef nell'azione delle volontà, il Giddings e lo Spencer nella coscienza della specie, il Marx nel fatto economico, e in generale il positivismo moderno nella conservazione e perennità di una forza misteriosa che tutto invade e produce effetti diversi secondo la diversa perfezione degli organismi per cui si manifesta, Dante attribuisce direttamente il governo del mondo alla divina Provvidenza, che opera molte volte in modo per noi inesplicabile. Per volere di essa e uomini e nazioni mutano il loro stato, e si trasformano le condizioni sociali. E specialmente dal materialismo storico del Marx e dei suoi seguaci, erronea concezione degli spiriti che troppo presto hanno dimenticato la connessione di esso coll'idealismo hegeliano, è alieno in modo assoluto il nostro poeta, per cui i beni mondani, per quanto apprezzati dal volgo, producono un *falso piacere*, muovono *il mantaco ai sospiri* dell'invidia, non sono oggetto del desiderio dei santi, nè essi, ma la *verace manna* deve essere, come fu in San Domenico, lo scopo del nostro studio, onde rimprovera i Fiorentini perchè a scopo di lucro abbandonassero le cose care. E giustamente osservava il Tommaseo che disperata sarebbe la vita umana senza il concetto della Provvidenza, giacchè, come si trova scritto nel Convito, *nell'avvenimento* (delle ricchezze) *nulla giustizia distributiva risplende, ma tutta iniquità quasi sempre* (1).

(1) *Conv.*, III, 5. Par., XI, 28. Inf., VII, 73. Par., VIII, 135. *Epistola*, V, 8. *De Mon.*, II, 2. Purg., XXI, 35. Purg., XV, 52. Par., XII, 84. Id., XV, 120. *Conv.*, IV. Ed ancora in questo aureo trattato vengono riportate le parole di Boezio nel libro *De consolatione philosophiae*, che esprimono il vero traviamento dell'umanità che cerca la felicità nei beni materiali « Se quanta rena volge lo mare turbato dal vento, se quante stelle rilucano, la Dea della ricchezza largisca, l'umana generazione non cesserà di

III.

Il malessere sociale esiste ora ed esisteva nel secolo XIV. Lo gridano altamente in nota concorde i moderni, e lo gridavano Dante ed i suoi contemporanei. Ma a questo proposito non sappiamo rinunciare ad esprimere un nostro pensiero. Data la oramai riconosciuta soggettività inconsapevole di certi ritmi ideali, cui una scienza sempre più universale e soggettiva va ogni giorno sciogliendo e dichiarando, non sarebbe per caso un'illusione di tutti i tempi questo sentimento di malessere? Si ode dire spesso che siamo in un'epoca di transizione. Ma quale epoca storica non segna un passaggio dalle forme dei tempi trascorsi a quelle dei futuri? In quale periodo così felice dell'umanità qualcuno ha potuto dire: ora si sta bene, e non si desidera altro? Evidentemente in nessuno, perchè da quel momento in cui si potessero pronunciare queste parole, cesserebbe il moto evolutivo delle forze sociali, cesserebbe l'aspirazione a nuove idealità, cesserebbe quel complesso di fenomeni che hanno primo fondamento nella legge psicofisica, per cui l'uomo è spinto fatalmente, continuamente, provvidenzialmente all'acquisto del meglio. È d'uopo pertanto spogliarci, almeno nell'ordine del pensiero sereno ed indipendente, da queste concezioni soggettive, le quali ci fanno vedere i nostri tempi come eccezionali, come l'igno-

piangere » (*Conv.*, IV. 12). Riguardo al concetto cristiano della Provvidenza, esso è molto chiaramente determinato dalla seguente sentenza di Agostino: « quelle cause che noi diciamo fortuite, non le diciamo nulle, ma latenti, e le rechiamo alla volontà del vero Dio » (*De civitate Dei*, V).

ranza e l'egoismo dei primi uomini li convincevano che il luogo dove abitavano era il centro del mondo, la loro nazione la più valorosa, la loro religione l'unica vera, la terra centro dell'universo, l'umanità fine ultimo e solo di tutta la realtà e di tutto il movimento cosmico.

Questo sofisma ci trae spesso in errore togliendoci la concezione serena della storia. Quanto sangue si sparse alla fine del secolo scorso e nella prima metà di questo perchè il terzo stato vedesse riconosciuti i suoi diritti civili e politici! Eppure questo terzo stato, che allora rappresentava la forza giovane e vigorosa della società, a poco più di mezzo secolo di distanza è diventato l'odiata borghesia, lo spettro della quale fa rimpiangere, con sofismi arguti, contorti e seducenti, la condizione degli schiavi nella società antica, *i variopinti lacci* feudali del Medio-Evo, *i santi fremiti dell'esaltazione religiosa*, insomma i tempi passati (1). Il fatto sta invece che le condizioni economiche sono migliorate, ma per la legge fatale della progressività più sopra ricordata, sono cresciuti i bisogni; ciò che era necessario, è diventato superfluo, e ciò che era superfluo è diventato necessario, onde si è andata sempre più determinando una relativa e spesso apparente inazione da un lato, ed un molte volte preteso eccesso di lavoro dall'altro, e, quel che più importa, è la coscienza esagerata ed esaltata di questo contrasto, il disagio, l'iperestesia, la degenerazione, il pessimismo (2).

(1) Chi voglia meglio convincersi di questo, legga il *Manifesto del partito comunista* (Marx-Engels) del gennaio 1891, riportato dal RIRAGHI, opera citata (pag. 210 e seg.).

(2) Intorno al pessimismo in rapporto colle questioni sociali, veggasi: ALESSANDRO CHIAPPELLI, *Il socialismo e il pensiero moderno*, Firenze, Le Monnier, 1897, specialmente a pag 209 e seg.

Anche le principali opere di Dante hanno per base il sentimento del malessere sociale. La selva oscura, *selvaggia ed aspra e forte* dei vizi impedisce all'umanità di conseguire il suo fine morale. Il mondo *torce il capo reo dalla virtù*; *esso è di malizia gravido e coverto*; Firenze specialmente è la grande ammalata che *con dar volta suo dolore scherma*, e tutta l'Italia una *nave senza nocchiero in gran tempesta* (1).

Il manifesto del partito comunista emanato dal Marx e dall'Engels nel Gennaio 1848 addita la causa del moderno disagio economico specialmente, come già abbiamo accennato, nell'avvento della borghesia al potere e nella trasformazione che questa ha portato nell'equilibrio economico; da Enrico George tale causa è rinvenuta nella legge della rendita della terra, e da una moltitudine infinita di utopisti incoscienti è riposta nella volontà dei governanti. La divina mente dell'Allighieri si innalza a ragioni più elevate, ragioni naturali e quindi più vere. I governi anche per lui hanno una parte di colpa, giacchè *sotto il governo non buono, l'uomo buono diventa cattivo cittadino*, ed una grande responsabilità è quella della Chiesa il cui capo *ruminar può, ma non ha l'unghie fesse*, ma la vera ragione per cui il mondo è sviato ed infelice, è perchè segue le cose caduche senza elevarsi alle *bellezze eterne*, perchè è tormentato dall'invidia per i beni che *hanno bisogno di consorto divieto*, ed ai quali soli *s'appuntano* i nostri desiderii (2). Il peccato solo è adunque causa dell'umano

(1) Purg., VIII, 131. Id., XVI, 60. Id., VI, 77, 151.

(2) Par., XXVII, 141. *De Mon.*, I, 14. Purg., XVI, 99. Id., XIV, 87. Id. XV, 49.

disordine e, *se il primo uomo non avesse peccato, non sarebbe necessario alcun governo.* La superbia è la rovina di intere famiglie, e con la superbia l'invidia e l'avarizia *accendono i cuori* e generano l'immoderatezza nei desiderii. Il lusso è causa di gravi guai nella cittadinanza e di decadenza civile, ed il vizio mena i popoli alla rovina (1). Anche per Dante perciò è vera la sentenza di Mazzini che la questione sociale è questione morale, e l'immoralità di cui l'uomo è responsabile, e non alcuna causa esterna, produce il disequilibrio sociale, sia come sanzione naturale, sia come provocato dai castighi della divina Provvidenza (2).

Dato che esista il malessere sociale, qualunque ne sia la causa, quali ne saranno i rimedii? Forse l'elemosina, come crede la Chiesa? Forse la rivoluzione, come dichiarerà molto più tardi il Locke, od i mezzi legali, secondo l'opinione dei Marxisti espressa nel manifesto di Gand del 1877, o l'esercizio del diritto al voto generale come vorrebbero i moderni cominciando da Ferdinando Lassalle? Ma l'elemosina, per quanto proceda da virtù e valga qualche volta a riparare momentaneamente alla crisi economica, è contraria alla dignità umana e favorevole all'ozio. Questa verità fortemente sentita ai tempi nostri anche dalle turbe affamate, è pure nel cuore dell'esule fiorentino, come più appresso dimostreremo, e l'estrema delicatezza del suo a-

(1) *De Mon.*, III, 4. Inf., VI, 74. Par. XV, 111.

(2) « *Miro namque Dei iudicio, quandoque ad credendum est, ut unde digna supplitia impius declinare arbitratur, inde in ea gravius praepitetur; et qui divinae voluntati reluctatus est et sciens et volens, eidem, militet nesciens atque nolens* ». *Epist.*, VI, 3. Cfr. pure: Purg., XXIII 107. Par., VI, 109. Id., IX, 46.

nimo lo fa riconoscente a Cangrande della Scala del quale si fa dire da Cacciaguida:

. . . . Avrà in te sì benigno riguardo
Che del fare e del chieder tra voi due
Fia primo quel, che tra gli altri è più tardo,

concependo così il vero rapporto tra l'egoismo e l'altruismo così bene ai nostri tempi espresso dallo Spencer (1).

Esiste un diritto alla ribellione? Giovanni Locke risponderebbe affermativamente, opinando che, quando il potere a cui il popolo ha delegato la sovranità, ne abusi a danno dei sudditi, questi hanno il diritto d'invocare una specie di giudizio di Dio, un duello tra essi ed il sovrano, teoria, oltrechè assolutamente non accettabile negli stati nazionali retti costituzionalmente, pericolosissima pure negli altri, essendo difficile determinare il punto in cui comincia l'abuso e può cessare l'obbedienza. Tuttavia in molti casi, per l'incoscienza storica dei governanti, la rivoluzione parve fatale, e, mentre noi innalziamo monumenti ai fattori che affermarono l'indipendenza italiana ribellandosi allo straniero, Dante augura all'Ungheria di non lasciarsi più malmenare, come aveva fatto fino allora dai malvagi suoi dominatori, ed alla Navarra di farsi scudo del monte Pireneo contro il re di Francia Filippo il Bello, e ricerca le ragioni del Vespro siciliano nella *mala signoria che sempre accuora li popoli soggetti* e che *mosse Palermo a gridar: mora, mora* (2). Ma se per una parte dichiara nell'Epi-

(1) Par., XVII, 73. Cfr. pure Conv. I, 8 e Spencer: *Introduction à la science sociale.*

(2) Cfr. Loria, op. cit., pag. 116, 118, 119... Par., XIX, 141. Id., VIII, 73. A proposito del Vespro siciliano e della terzina di Dante che lo riguarda, veggasi il bellissimo commento dell'Amari (*Guerra del V. S.*, Appendice, 578) nel quale rileva coll'autorità dell'Alighieri, contemporaneo di quel fatto, come esso fu un moto non baronale, ma nazionale e popolare.

stola sesta che i diritti pubblici anche calpestati sempre risorgono: *publica iura cum sola temporis terminatione finiri, et nullius praescriptionis calculo fore obnoxia,* dall'altra quale valore abbiano certe dimostrazioni popolari che pretendono interpretare l'opinione pubblica, lo dice pur chiaramente nel Convito: *Incontra che molte volte le popolari persone gridano: viva e muoia, purchè alcuno cominci, e questo è pericolosissimo difetto nella loro cecità* (1). Se adunque nelle gravi imprese è necessario l'ardire, esso non è sempre lodevole, e la vera libertà consiste nell'ubbidire alle leggi, la trasgressione delle quali propaga il malo esempio, e ruina l'ordine sociale (2).

Che se la rivoluzione non è un mezzo valido contro il malessere sociale, non lo è nemmeno la partecipazione di tutti al governo, sia perchè *molti rifiutan lo comune incarco,* sia perchè altri ambiziosi troppo sollecitamente gridano: *i' mi sobbarco.* Tre soli sono questi mezzi, la religione, la virtù, il sapere. L'umanità è insufficiente ad effettuare da sè sola l'ideale della giustizia, ma deve ricorrere a Dio, perchè *ubicumque humanum iudicium deficit, ne iustitia derelicta remaneat, recurrendum est ad Illum qui tantum eam dilexit, ut quod ipsa exigebat, de proprio sanguine moriendo supplevit.* Solo da Dio si deve attendere il rimedio ai mali sociali, ed il veltro, e colui per il quale l'avarizia si allontanerà, e il *cinquecento dieci e cinque,* e

(1) *Epist.,* VI, 2. *Conv.,* I, 11. Nella medesima epistola scritta *scelestissimis Florentinis,* preannuncia loro la rivoluzione: *Videbitis plebem furentem nunc in contraria pro et contra, deinde in idem adversus vos horrenda clamantem* (§ 4).

(2) Inf., II, 123. *Conv.,* I, 5. Par., XXIII, 68. Inf., XXX, 14. Purg., XVI 104. Par., XXVII, 140.

l'alta Provvidenza che con Scipio difese a Roma la gloria del mondo, e la fortuna che volgerà le poppe dove sono le prore rappresentano questo elemento etico-religioso (1). La vera redenzione è quella di Cristo, e la società sarà buona quando saranno buoni gli uomini. I buoni costumi rendono bello il vivere sociale, *riposata* la comunanza degli uomini, *fida* la città, *dolce* la patria, come dice Cacciaguida nel Paradiso. Per ben reggere i popoli i principi debbono amare la sapienza, perocchè l'ignoranza è *piaga* dell'anima e causa di litigi. Achille Loria scriverà alla fine del secolo XIX che la scienza ha la missione di favorire sempre di più l'incremento della coscienza del momento storico in cui vive l'umanità, sostituendo ai violenti rivolgimenti una lenta evoluzione. Del resto quale è il fine etico di tutta la *Divina Commedia?* Ritrovare la *diritta via smarrita* dall'umanità tosto che a lei si era nascosto il *viso* della vera sapienza (2).

IV.

L'effettiva diseguaglianza morale ed economica tra le persone che formano una comunità, rende in ogni tempo necessaria l'esistenza di una gerarchia nelle classi sociali, e l'idealità di una egualianza chimerica produce in ogni tempo la lotta di classe, fenomeno sociologico rispecchiante il movimento cosmico evolutivo che ha per condizione il conflitto degli esseri e la vittoria dei più forti. Abbiamo già detto

(1) Purg., VI. 133, 135. *De Mon.*, II, 10. Inf., I, 101. Purg., XX, 13-20. Id., XXXIII, 40-51. Par., XXVII. 61.

(2) Par., XVI, 130. *Conv.*, IV, 7. Purg., XXV, 30. *De Mon.*, III, 3. LORIA, op. cit., pag. 121 e seg. Purg., XXXI, 36.

tuttavia come la lotta per l'esistenza presenta tra gli uomini caratteri diversi dalla lotta tra gli animali per alcune essenziali differenze che tra gli uni e gli altri intercedono, per cui è spostato lo scopo della loro vita, concetto molto bene espresso dall'Alighieri nel breve ma energico discorso che Ulisse tiene ai suoi compagni già *vecchi e tardi* prima di lanciarsi con essi alla scoperta di nuove terre oltre le colonne d'Ercole, e con cui li invita a meditare sulla loro *semenza* non conforme a quella dei bruti ma tendente a qualche cosa di superiore, a *seguir virtude e conoscenza* (1).

Questa gerarchia sociale è necessaria e provvidenziale, come molti hanno dimostrato, tra cui il Gabelli ed il Garofalo. Le persone che appartengono alle classi più elevate, alle famiglie illustri e principesche, vivono non solo in se stesse, ma anche negli altri. Esse sono lo specchio in cui gli altri vedono la loro immagine, e la loro sorte interessa il sentimento universale. Esse formano come il punto estremo a cui tendono gli ideali delle classi inferiori, non solo perchè hanno in sè più concentrazione di vita, ma anche perchè sono più vedute, come quercie che in una foresta più innalzano al cielo le loro cime. Ciò che non si vede non attrae la nostra attenzione; *ciò che non si sa non esiste*, dice abbastanza con ragione sotto un certo aspetto Teresa Raquin al suo complice, ma per uno scopo luttuosamente sinistro. È forse entrando in questo ordine di pensieri che il nostro poeta scriveva nel Paradiso:

> Chè l'animo di quel ch'ode non posa,
> Nè ferma fede per esempio ch'aia
> La sua radice incognita e nascosa (2)

(1) Inf., XXVI, 106, 117 e seg.
(2) Par., XVII, 139.

La lotta di classe ferveva anche al suo tempo. Già i Comuni avevano abbattute le castella dei feudatarii, affrancati i servi della gleba, e costretti i signori spodestati ad abitare nelle città e sottomettersi alle loro leggi. Questi però vi avevano portato la prepotenza feudale, la tendenza individualistica germanica, le pretese di supremazia d'una razza conquistatrice, e tra i due elementi popolare e feudale si combatteva tuttora, appoggiandosi gli uni e gli altri, o parti minime di essi, alle due grandi fazioni guelfa e ghibellina; e quindi l'Italia era divenuta non più signora di popoli, ma ostello di dolore in cui *l'un l'altro si rode di quei ch'un muro ed una fossa serra*. Però di questa lotta di elementi sociali Dante, che tutto vedeva attraverso il prisma dell'universalità dell'impero, forse non scoprì la necessità storica, e, filosofo altissimo, ma pur sempre partigiano, per quanto facesse parte *da se stesso*, dove era fatalità non vide che ribellione, e anarchia dove era lotta di forze vive, lotta per l'esistenza; se pure un luminoso presentimento della finalità etica e giuridica delle turbolenze della sua età non si debba rintracciare nel profondo pensiero espresso nei versi:

E se lecito m'è, o sommo Giove
Che fosti in terra per noi crocifisso,
Son li giusti occhi tuoi rivolti altrove?
O è preparazion che nell'abisso
Del tuo consiglio fai, per alcun bene
In tutto dall'accorger nostro scisso? (1).

Ma veniamo più particolarmente al concetto dell'eguaglianza. Non vi ha forse sofisma che abbia avuto tanta

(1) Purg., VI, 84. Par., XVII, 69. Purg., VI, 118.

fortuna quanto quello che s'imperna in questa idea, delizioso miraggio della mente, che trascina gli animi all'entusiasmo, come li trascinava nella fine del secolo scorso in Francia, e nella prima metà di questo secolo in Italia, il nome fatidico di libertà. Intorno a questo concetto si rannodano le aspirazioni di tutti gli utopisti; esso è la face che illumina le speranze, è il nuovo verbo da cui le illuse turbe aspettano la loro redenzione. E siccome nell'idea di libertà non si ebbe alcun limite, così in quella dell'eguaglianza non si conosce misura; e siccome non si può negare che la natura stessa ha posto nelle cose e negli esseri umani la legge dell'ineguaglianza, così sentenziava un noto scrittore francese, seguito dal Laveleye e da molti altri, che la natura è ingiustizia essa stessa, e che la società deve correggere non solo le ineguaglianze da lei in altri tempi prodotte, ma anche quelle dell'ingegno e delle altre capacità dell'organismo e dello spirito.

Il sofisma è uno dei più comuni che la logica c'insegna. Un'idea astratta, forma mentale indeterminata, che ha in se stessa mille virtualità, cioè può dar luogo a mille interpretazioni relativamente a un numero infinito di circostanze, è presa invece in significato così assoluto, da non ammettere eccezione o temperamento di sorta, mentre la ragione e l'esperienza ci dicono che tale eguaglianza è contraria, oltre che alla dignitá della persona umana, ad ogni legge naturale. Ben diverso è il concetto che il naturalismo darwiniano afferma delle cose. Più esse sono perfette, e più offrono tra loro varietà e distinzioni, più gli organismi si svolgono, e più si individualizzano, sia per disposizioni ereditarie, sia per l'azione di tutti quegli ele-

menti che li vanno successivamente modificando. E questa virtualità di specificare le proprie energie si fa ancor più grande nell'uomo che è l'essere che più vive e che quindi più si individualizza, secondo la definizione che della vita ha dato lo Schelling: *tendenza all' individuazione*. La scienza moderna smentisce perciò il postulato di talune scuole sociologiche, che ogni uomo sia in origine dotato delle medesime capacità, e ci dimostra come le loro differenze vadano indefinitivamente crescendo.

Corollario del concetto esagerato dell'eguaglianza in generale è quello dell'eguaglianza economica. L'uniformità giuridica a noi acquistata dalle nuove costituzioni parve diventare astratta ed infeconda senza la parità delle condizioni economiche, mentre d'altra parte l'eguaglianza economica assoluta segnerebbe il fine dell'umana convivenza, che essenzialmente si fonda sulla varietà, sullo sforzo, sulla lotta, sulla sconfitta e sulla vittoria. Le leggi della natura sono universali, eterne, immutabili, e legge massima è quella dell'unità e della molteplicità. Ogni cosa ha proprietà e forze particolari a sè, per cui si distingue dalle altre, ma ogni cosa in pari tempo è collegata con altre cose mediante infinite relazioni di somiglianza: ogni astro ha una forza di attrazione ed una forza di espansione, attrae nella sua orbita astri minori, è attratto esso stesso nell'orbita di un astro maggiore. La luna non può cadere sopra la terra perchè è dotata di una propria energia che la fa resistere fino ad un certo punto all'attrazione della terra, ma gira intorno ad essa perchè non può interamente staccarsene; e così si dica della terra rispetto al sole, di questo rispetto a qualche altra stella intorno a cui si

evolve, e così all'infinito, parola senza significato oggettivo, ma che pallidamente accenna alla continuità dei fenomeni. Chi volesse confondere le individualità umane in una uniformità di tendenze e di condizioni economiche. negherebbe la natura, lo ripetiamo, negherebbe la scienza. Tale uniformità non si può sostenere tranne dalle menti esaltate come erano quelle di Francesco Natale Babeuf e dei membri della Società degli Uguali da lui organizzata nella fine del secolo scorso.

Nelle opere del divino poeta noi troviamo prima di tutto l'affermazione solenne della legge naturale dell'uniformità e della varietà, dell'unità e della moltiplicità. È Beatrice che svela questo mistero;

> . . . Le cose tutte quante
> Hann'ordine tra loro, e questo è forma
> Che l'universo a Dio fa somigliante.

In quest'ordine tutti gli oggetti hanno il loro posto particolare più o meno vicino al comune principio, onde *per lo gran mar dell'essere* si muovono portati dalle loro tendenze a conseguire il loro fine, e Dio si spezza così in tanti specchi *uno manendo in se come davanti* (1). Nel Convito ci ammaestra come ogni cosa ha il suo speciale amore, ma nello stesso tempo riconosce che principio di ogni amore è l'amore di se stesso. Nel *De Monarchia* afferma che tutte le cose appetiscono il proprio essere, e nel Purgatorio che nessuna cosa può odiare se stessa: *dall'odio proprio son le cose tute.* Ma ognuno appetisce un bene nel quale l'animo suo si quieti, e *mai non posa fin che la*

(1) Par., I, 103 e seg., Id., XXIX, 144, 145.

cosa amata il fa gioire (1). Però la felicità è affatto soggettiva e perciò individuale, onde l'egualianza delle condizioni economiche sarebbe una schiavitù, come doveva dimostrare sei secoli più tardi lo Spencer. L'operosità è prodotta dal desiderio di rendersi individualmente eccellenti, come dice Oderisi di Gubbio al nostro poeta nel canto un decimo del Purgatorio, ed il poeta stesso tende ad individuarsi quando spera la gloria dal *poema sacro a cui ha posto mano e cielo e terra.* La virtù non è atavica ma *rare volte risurge per li rami*, e questo per volere di Dio che vuole che da lui solo si riconosca. Nella società è necessaria la gerarchia perchè un eguale non può sull'eguale esercitar comando, *par in parem non habet imperium*, e se il re ed il servo comandano, è da obbedire al re, e finalmente le diversa condizione è così necessaria che senza di essa *non si continuerebbe l'umana specie.* (2).

E riguardo alle particolari inclinazioni e capacità degli uomini è Dante, come sempre, sublimemente chiaro e preciso. Nel solenne rimprovero che Beatrice muove al poeta dinnanzi a tutta la corte celeste, essa parla delle *ruote*

(1) *Conv.*, III, 3. Id., III, 1. *De Mon.*, I, 15. Purg., XVII, 108. Id., XVIII, 82.

(2) SPENCER: *Dalla libertà alla schiavitù.* Purg., XI, 85. Par., XXV, 2. Purg., VII, 121. *De Mon.*, I, 12. *Conv.*, IV, 24. *Noi veggiamo molti uomini tanto vili e di sì bassa condizione, che quasi non pare essere altro che bestia; e così è da porre e da credere fermamente che sia alcuno tanto nobile e di sì alta condizione, che quasi non sia altro che angelo. Altrimenti non si continuerebbe l'umana spezie. Conv.*, III, 7. E per questa gradazione degli esseri, vera intuizione della scienza moderna, cfr. pure *De vulg. eloq.*, I, 16. Par., I, 3. Id., XXXI, 22. Rileggano pure i giovani il commento del TOMMASEO al C. XIII del Paradiso, pieno di profondi concetti metafisici. Per contrapposto riguardo a questo argomento v. pure EDOARDO RELLAMY, *Eguaglianza*, 1898, Remo Sandron, editore, Milano-Palermo, specialmente a pag. 116 del volume I, ed a pag. 281-298 del vol. II.

magne Che drizzan ciascun seme ad alcun fine Secondo che le stelle son compagne. La quale influenza del cielo sulle particolari attitudini dei mortali spiega anche più distintamente S. Tomaso con uno splendido ragionamento. Ogni natura corruttibile od incorruttibile non è se non un raggio della bontà di Dio che per mezzo dei nove Cieli discende giù di grado in grado fino agl'infimi elementi, fino alle cose imperfette e di breve durata. Ora le cose generate non sono tutte di un modo, ma appariscono con minore o maggiore perfezione, onde avviene che un albero d'una data specie frutta meglio o peggio di un altro della medesima specie, e noi uomini, sebbene di specie medesima, nasciamo con diverso ingegno (1). A questo ragionamento fa degno riscontro il discorso di Carlo Martello, esempio di intuizione sociologica tra tutti pregevolissimo. Questo principe cui Dante aveva di persona conosciuto gli si manifesta, e si lagna della poco buona indole di suo fratello Roberto. Allora il poeta gli domanda per quali ragioni molto di rado ai padri somigliano i figli. Dio, risponde quello spirito, fa sì che la virtù dei grandi corpi celesti operi secondo i fini della sua Provvidenza, e secondo la conservazione degli esseri. Ogni influsso che parte dal Cielo tende e si posa a destinato fine, come una freccia diretta al suo segno. Se ciò non fosse, non avremmo nel mondo degli edifizi, ma delle rovine Ma ciò non può essere perchè la natura non viene meno alle sue leggi: ora, essendo la società degli uomini naturale e necessaria, essa non può esistere se gli uomini non vivano in modo diverso,

(1) Purg., XXX, 100. Par., XIII, 52-73.

secondo i varii ufficii che alla convivenza sociale sono necessarii. Dunque, se diverse debbono essere le occupazioni degli uomini, ne segue che diverse debbono essere le attitudini e le inclinazioni. Per questo uno nasce legislatore, l'altro condottiero d'esercito, l'altro artefice. Ma queste differenze sono puramente individuali, e non riguardano già il casato o la stirpe, per cui molte volte accade che i figli non abbiano nè l'indole nè la sapienza dei padri, e a questo provvede Iddio stesso, giacchè, secondo le leggi della causalità, una medesima causa dovrebbe produrre un medesimo effetto:

Natura generata il suo cammino
Simil farebbe sempre a' generanti,
Se non vincesse il provveder divino.

Conseguenza ultima di queste premesse si è che nella distribuzione dei varii uffici è d'uopo seguire *il fondamento che natura pone*, altrimenti abbiamo il disordine sociale. Quale brillante confutazione del Bellamy, del Bebel e degli altri moderni sociologi utopisti! (1).

(*Continua*).

LUDOVICO FRANCESCO ARDY.

(1) Par., VIII, 75 alla fine. Questo passo è in nostra sentenza, il più importante per le questioni che stiamo esaminando.

GIOVANNI BATTISTA BENEDETTI

Filosofo e Matematico del secolo XVI

NELLA CORTE DEL DUCA DI SAVOIA

NOTA.

« Alessandro Piccolomini « tornato (nel 1558) a Roma il quarantesimo sesto anno dell'età sua venneli in mente di gittare a terra una falsa opinione, radicata negli animi di molti, i quali vedendo la sfera del fuoco maggiore di quella de l'aere e quella de l'aere maggiore di quella de l'acqua, tenevano che l'acqua anco fosse maggiore de la terra; al che tanto più si movevano a credere, quanto che da Aristotile fu detto che un pugillo di terra valeva dieci pugilli d'acqua e un pugillo d'acqua dieci d'aria e così di mano in mano. Vedendo egli adunque il luogo del filosofo mal inteso e l'argomento del fuoco a l'aere e de l'aere a l'acqua malamente dedutto, per gittare a terra la falsità di quella opinione scrisse un trattatello, nobilissimo e succoso, intitolato de la Grandeza de l'acqua e de la terra; nel quale, con ottimi fondamenti, mostra l'acqua esser de la terra di gran lunga minore » (1).

La questione proposta dal Piccolomini nel suo breve trattatello venne ripresa in esame nel 1579 in Torino per una disputa sorta tra gli uomini dotti che si trovavano nella corte

(1) Baldi, *Vite inedite dei Matem. italiani*, edi z. Narducci, Roma 1887 (Estratto dal Bullettino di *Bibliogr. e di Sto ia delle Sci enze matematiche e psiche*).

di Carlo Emanuele, specialmente tra Antonio Berga, lettore di filosofia nella Università e Gio. Battista Benedetti, filosofo del Duca. Ecco come narra la cosa il Benedetti al principio del suo libro (1).

« Et acciò ch'il mondo sappia l'origine di questa nostra differentia, a fine che alcuno non si maravigli, se a me più che ad altri sia data questa impresa, narrarò brevemente in sostanza di quanto mi posso ricordare, che occorse una matina del mese d'Agosto prossimo passato (del 1579) mentre che V. A. disnava in publico, dove erano molti huomini dotti, tra i quali era l'Eccellente Signor Gio. Francesco Arma, l'Eccellente Sig. Berga, l'Eccellente Sig. Goveano e molti altri bei intelletti, quando piacque a V. A. d'incominciare da l'Eccellente S. Arma, interrogandolo d'onde nasceva che tutti i fiumi corressero al mare, il qual Signor Arma subito rispose, perchè vanno al basso, io soggiunsi poi, dicendo al Signor Arma che per maggior intelligenza de molti circostanti, egli dovesse diffinire. che cosa volesse dir basso et alto, intorno al che così il Signor Arma, come il Signor Berga dissero diverse cose, delle quali non restando io sodisfatto, fui in un certo modo forzato a dire, che basso et alto non significava altro, che una certa rellatione, rispetto al centro et alla circonferentia dell'universo, come per essempio, che quella cosa si direbbe più bassa dell'altra, la quale fusse più prossima al centro del mondo, onde per consequentia sarebbe anco più lontana dalla circonferentia dell'universo, et quell'altra si chiamerebbe più alta, la quale fusse più prossima ad essa circonferentia, over più lontana dal detto centro. Hor da questo fu dubitato sopra la risposta del Signor Arma, perciò che dicevano alcuni, che la superficie scoperta

(1) Considerazione di Gio. Battista Benedetti, filosofo del Serenissimo S. Duca di Savoia, d'intorno al Discorso della grandezza della terra e dell'acqua del Eccelent. Sig. Antonio Berga filosofo nella Università di Torino. In Torino, presso gli eredi del Bevilacqua, 1579.

del mare era più alta di quella della scoperta della terra; onde parea, che 'l Signor Arma non havesse ben risposto, con dire che i fiumi andassero al basso; ma negando io subito, che detta superficie del mare fosse più alta della superficie della terra, dissi, che era più bassa, et che quella della terra era più alta; al che mi si oppose gagliardemente il Signor Berga, dicendo tutto il contrario, il qual seguita di tener tuttavia tale opinione, come nel suo discorso si può chiaramente vedere, et mi negava che l'isole fossero più alte del mare che le circonda. Hor da questo si venne a trattar della grandezza della terra e dell'acqua; quando il signor Berga affermava l'acqua esser dieci volte maggior della terra, al che risposi io, quella opinione esser falsissima: anzi, che la terra era (senza paragone) maggior che l'acqua, dove si parlò; ma perchè il tempo era breve, io rimessi il sig. Berga a studiare il trattato del S. Alessandro Piccolomini, ch'egli fa di questa materia, il qual trattato, lodai molto, salvo in alcune cose, come quella, dove esso signor Piccolomini si pensa, che l'acqua sia tanto diafana, che i raggi luminosi del sole l'havrebbero penetrata, la qual cosa, detto signor Piccolomini dice circa il fine del suo trattato, il quale errore, il signor Berga subbito beccò sù et l'ha registrato nel suo discorso, come se 'l fosse suo avvertimento. Hora egli l'ha studiato, ma non l'ha inteso (con sua buona pace) si come leggendo V. A. questo presente mio discorso, potrà sicuramente chiarirsene. Io per me poco mi curavo di scriverle contro, quantunque a me toccasse, forsi non men, che al S. Piccolomini, havendolo io molto lodato, et essendo della istessa, non opinione, ma (dirò così) scientia: perchè senza scriverle contra, la cosa è per sè stessa manifesta. Ma poichè V. A. me l'ha commesso, io non ho potuto mancar di obedirla, replicandole di nuovo, che per difesa della verità, non resterò di scoprire gli errori di chi si vogli » (1).

(1) *Consideratione* etc. pp. 4, 5.

In queste parole scritte dal Benedetti noi vediamo presa dal vero, come dicono gli artisti, una scena della vita intellettuale che si viveva nelle eleganti e dotte Corti italiane del secolo XVI. Nelle quali ora le invidie personali dei cortigiani venivano velate e giustificate da controversie letterarie o scientifiche; tal'altra queste generavano odî e rancori di persone che rappresentavano l'una la scienza della scuola tradizionale, che facevasi pompa dell'autorità dei grandi pensatori dell'antichità classica; l'altra che, senza mancare di rispetto verso i grandi maestri, volevano piuttosto obbedire all'evidenza della ragione, che alla venerazione degli antichi. Di ciò ci dan prova le introduzioni dei due scritti del Berga e del Benedetti sulla questione accennata della grandezza delle acque e della terra.

Infatti, il Berga scrive: « S'è doppo duoi milla et più anni, Serenissimo Prencipe, revocato in dubbio, se sia vero, che l'acqua sia maggiore della terra, come Platone, Aristotele, et Tolomeo hanno insegnato. Il che non poco ha turbato i più famosi filosofi dell'età nostra, i quali non intendevano partirsi dalla verità, per molti secoli da essi ritenuta, et con efficaci ragioni diffesa; poi che intorno a questo il senso non ci assicura, ne meno si possa fare certo fondamento nelle misure de i cieli e della terra, dalla scuola dei matematici imaginata Di che ragionandosi nel cospetto di V. A. la quale con l'alto suo valore tuttavia invita i più elevati ingegni, a discorrere intorno le più gravi et oscure materie di tutte le scienze et arti liberali etc. etc. » (1).

(1) *Discorso di M. Antonio Berga, Lettore filosofo nella Università di Torino, Della grandezza dell'Acqua et della Terra, contro l'opinione del S. Alessandro Piccolomini.* In Torino, appresso gli eredi del Bevilacqua, 1579. Si ha poche notizie del Berga. Il Chiesa (*Catal. degli scrittori piemont.*) e il Rossotti (*Syllab. script. Pedemont.*) lo rammentano come pubblico lettore di Mondovì. Dopo certamente fu chiamato ad insegnare a Torino, come si vede dal *Discorso.* Il Mazzucchelli rammenta le seguenti

Non ebbe appena il Berga pubblicato il suo scritto, che Giovanni Battista Benedetti gli rispose per le rime, incominciando a confutarlo fin dalle prime parole, come si può vedere da questo principio che trascrivo: « L'essersi doppò due mila et più anni scoperto con trionfo della verità che la terra è molto maggiore dell'acqua (del che si ha da haver grande obligo tra gli altri al dottissimo sig. Alessandro Piccolomini) ha non poco rassenerato, serenissimo Principe, l'animo de' più famosi filosofi di nostra età; i quali sì come prima non intendevano dipartirsi dalla già imbevuta falsità et per molti secoli adietro, benchè con inefficaci ragioni difesa, così hora si lasciano volentieri persuadere il contrario, poiche il senso et la ragione s'accorda alla dimostratione del vero et nella scuola de Mathematici per certissime prove si scuopre l'antico errore, puotendosi far fondamento stabile nelle misure de cieli e della terra. Se non che occorre ben spesso tra li professori delle scientie, quel che ogni dì si vede nelle azioni forensi, ove niuna causa fu già mai sì disperata, che non trovassi alcuno, quale o per natural malizia o per mostrar più il suo valore, non si persuadesse di difenderla, come a questo proposito à punto à dì passati avvenne, che piacque al signor Antonio Berga scrivere et dare in stampa certo suo discorso, ove si forza contro la fondatissima dottrina del suddetto signor Piccolomini di mostrare esser maggiore l'acqua della terra, opinione da filosofi antichi Platone ed Aristotele già abbracciata. Di cui ra-

opere di lui: *Paraphrasis in IV librum Metereologic.*, 1565. *Natales Praelectiones*, 1565. *Paraphr. et Disput. selectae in lib. Arist. De ortu et interitu*, Aug. Taurinor., 1568. *Disput. De Phantasmate, De primo cognito, Resp. ad Logicam August. Bucci.* Taur., 1573. *Discorso*, etc., 1579. *Oratio panegyr. ad Emm. Philibertum*, etc. ms. nella Bibl. di Torino. Il Chiesa ed il Rossotti dicono ch'egli scrisse un Commentario alla Fisica di Aristotele. Di questo lavoro del Berga, il Mazzucchelli non ebbe notizia sicura (*Degli scrit. ital.*, Tomo II, parte II).

gionandosi pochi dì sono alla presentia di V. A. (la quale con l'alto suo ingegno invita i più elevati spiriti a discorrere d'intorno le più grande materie di tutte le scientie et arti liberali) restò servita, di comandarmi, che avendo il signor Berga dato in luce il suo parere, volessi io ancora far palese il mio, atteso che già mi ero fatto intendere di concorrere nella opinione contraria et da lui condannata. Il che è stato causa, che letto et considerato il discorso di esso signor Berga, di lunga via, come desideroso et obligato di impiegare tutte le mie forze nel servitio di V. A. mi sia dato scrivere questi pochi fogli a difesa non tanto del Piccolomini (ben che, per altro, da me sommamente riverito) quanto della verità, quale in ogni occasione sarà sempre da me sopra ogni altra cosa, etiandio per l'avvertimento di Aristotele istesso, stimata et osservata » (1).

E mantiene la parola: perchè non pure confuta il Berga di cui mostra continuamente il poco discernimento e l'incapacità di intendere il Piccolomini anche quando questi sbaglia, ma, nella parte dottrinale, ei si ferma qua e là a correggere il Piccolomini stesso con l'autorità del Maurolico, del Clavio e d'altri dotti osservatori di quell'età e nel tempo stesso coglie occasione per dir come errano i commentatori di Platone e sommamente si adopra a mostrare le inconseguenze ridicole a cui si va incontro procedendo con metodo scolastico; il che fa con molta vivezza e festosità.

***

D'autorità del Libri, Giovanni Battista Benedetti, che appena è rammentato in Italia, dev'esser collocato tra i più illustri scienziati del secolo XVI. Già nell'importante *Bullettino* del principe Buoncompagni per la Storia delle Matematiche e della fisica apparve una breve nota sul Benedetti della quale non ho po-

(1) *Considerazione*, ecc., pag. 3.

tuto ritrovare un estratto che una volta vidi nel mercato dei libri a Campo di Fiori. Il signor Vailati, ne ha fatto in quest'anno soggetto di una breve dissertazione apparsa negli *Atti dell'Accademia reale delle Scienze di Torino* (vol. XXXIII, adun. del 27 marzo 1898) ma ha circoscritto la sua ricerca « a quelle tra le idee esposte negli scritti del Benedetti che gli sembrano atte a carratterizzare lo stadio di sviluppo della dinamica rappresentato dalle speculazioni di lui e a mettere in luce i punti d'attacco di queste, da una parte con quelle dei filosofi e fisiologi greci e dall'altra colle vedute in seguito adottate da Galileo e dai suoi successori (1) ».

Già come precursore del Galilei l'aveva rammentato anche il Favaro scrivendo che « G. B. Benedetti riconobbe la falsità di molte questioni meccaniche di Aristotele e nel suo vero aspetto considerò le cause di alcuni fenomeni: così, nella tendenza che hanno i corpi di muoversi in linea retta, vide l'effetto della forza centrifuga, e nell'agevole rotazione d'un cerchio sopra un piano orizzontale, il non salire del suo centro di gravità ; denunziò falso quel principio fondamentale della meccanica peripatetica per il quale si ammetteva che i corpi cadessero più o meno velocemente sotto l'azione della gravità, a seconda che essi erano più o meno pesanti; ed oltre a queste, molte altre idee non solo in meccanica ma anche in astronomia enunziò e sostenne, per le quali giustamente viene risguardato come uno dei precursori di Galileo (2).

***

G. B. Benedetti nacque in Venezia ai 14 agosto del 1530. Questa data, tanto precisa e notevole per una vita poco conosciuta, si ricava dalla figura genetliaca che il Benedetti stesso si fece e che fu riprodotta nel *Tractatus Astrologicus* (Venet.

(1) VAILATI, *Le speculazioni di G. Benedetti* etc., Torino, Clausen, 1898.
(2) A. FAVARO, *G. Galilei e lo studio di Padova.* — Firenze, Le Monnier, 1888, vol. II, pag. 35.

1552 p. 76) del contemporaneo Luca Gaurico (1) famoso matematico ed astrologo. Il padre del nostro era spagnolo e fu il suo primo maestro come si ricava dalle parole aggiunte alla figura genetl. « *I. B. de Benedictis in urbe Veneta natus et educatus a suo genitore hispano, philosopho et physico, antequam XVIII expleret aetatis suae annum, evasit philosophus, musicas atque matematicus. Et hanc coelestem figuram ipsemet supputavit* ».

Queste brevi indicazioni ed altri accenni forniteci da lui stesso nelle sue diverse opere sono le uniche notizie che per ora almeno si hanno di lui. Egli da natura sortì forte e precoce ingegno, giacchè a diciott'anni era già filosofo, musico e matematico ed a ventitrè mandò fuori la *Resolutio ommium Problematum Euclidis una tantummodo circini data apertura* (Venetiis, 1553). Molto importante è l'avvertire nella Prefazione le notizie che ci dà de' suoi studi. « Scientiis eam (vitam) placuit a teneris unguiculis consecrare atque huc usque progressus sum, Deo duce, sine monitore praeceptoreque ullo, nullum gymnasium unquam, nullamque scholam frequentavi neque haec studia quod vulgus solet, sed (absit verbo arrogantia) nee pro tempore in scholis transacto eruditionem aestimare ac septennario finito finem studio imponere, sed, dum vivo, illa prosequi. Id igitur quidquid est, tenue licet sit, uti alias quisque scientias, marte meo, consecutus sum, nemine praeeunte. Caeterum, quia cuique quod suum est reddi debet, nam pium et iustum est, Nicolaus Tartaleus mihi quatuor primos libros Euclidis solos legit, reliqua omnia, privato labore et studio investigavi; volenti namque scire nihil est difficile ». Ingegno forte sì, ma pur

(1) Il Gaurico nativo di Giffoni (Salerno) Vescovo di Cività ducale o Cittaducale. fu stimato e ricercatissimo nel suo tempo in cui fu famoso per le sue predizioni raccolte in gran parte nel suo *Tractatus*. Papi e Re lo consultavano. Il De Thou racconta che a Paolo III si rimproverava fra le altre di non intraprendere nulla senza consultare gli Astrologhi e i Negromanti, e inparticolar modo Luca Gaurico che freuqentemente veniva ammesso alla sua sua tavola (*Hist. univ. VI, 6*). Morì nel 1558.

pretenziosetto; perchè il dire che non ebbe maestri e consiglieri nell'avviamento degli studi è contradetto da quel che è scritto sotto la figura genetliaca, dove si rammenta che fu educato dal padre il quale non era uomo privo di buoni studi, ma filosofo e fisico, e più tardi frequentò le lezioni del Tartaglia, come qui dice, benchè limiti l'opera di lui ai soli quattro libri d'Euclide. Ma ad una mente acuta e indagatrice come era la sua, basta un indirizzo per proseguire alacremente poi da sè. Quindi non possiamo, come ei vorrebbe, vedere in lui un caso di autodiscalia, quantunque in questo proseguire gli studi matematici da sè e sollevarvisi sì altamente, possiamo ritrovare un esempio del Pascal, con cui però non ebbe pari la fama e l'ammirazione de' contemporanei.

Così ben disposto dalla natura non tardò molto ad esser stimato. Egli ricorda con compiacenza che, *iuvene licet*, era ammesso nella discussione di uomini dotti e stimatissimi. A 23 anni potè stampare la sua prima opera, *hunc primum foetum* come scrisse nella dedica, or rammentata: *Resolutio omnium Euclidis problematum ad hoc necessario inventorum una tantummodo circini data apertura* (Venetiis 1553) « ouvrage fort, ingenieux » al dir del Libri. Egli la pensò e scrise in villa al settembre del 1552, nella vita tranquilla e silenziosa della campagna (*Demonstratio* etc) rivolgendo l'animo « altissimis speculationibus Philosophiae naturalis, mathematicae et aliis id genus scientiis ». In essa si trovano accennate molte questioni sulle quali torna più tardi, specie la ricerca sul moto dei gravi (1).

Nella lettera di dedica in quella che si scusa della non bella e perfetta forma perchè, dice, « rebus districtus, minutiis grammaticis ipsique eloquentiae, nam totum pene requirunt et hominem et aetatem, vacare non potui, brevis nimirum cum nobis omnibus concessa sit vita et ad indaganda archana insufficiens

(1) Il p. Fontana, barnabita, stampò nel passato secolo negli *Atti dell'Istituti d'Italia*, insieme con molti altri studi, alcune ricerche nelle quali

L'anno successivo (1554) pubblicò a Venezia un breve opuscolo di dodici carte senza numerazione, col titolo seguente: *Demonstratio proportionum motuum localium contra Aristotelem et omnes philosophos.* Come la *Resolutio*, anche quest'operetta è dedicata a Gabriele de Guzman a cui spiega la ragione dello scritto dicendo che Pietro Archis « vir, cum in rebus Theologicis, tum etiam in his, quae ad philosophiam spectant, longe exercitatissimus », andò a trovarlo e gli riferì « quamplurimos Romae, conspecta mea illa propositione, quae ultra reliquas tuae R. D. a me mittebator, valde mirari solitos, me addidisse illam neutiquam essa iuxta mentem Aristotelis, idque ab eis dictum ubi meam demonstrationem attentius considerarunt ».

Ed è degno di considerazione a notare quel che segue. « Ne vero Aristotelem, ullo modo errasse concederent, cum illum non infra humanae conditionis terminum habeant, sed potius veluti coeleste quoddam numen sibi proponant, conseantque nefas esse, si vel latnm quidem unguem ab eo quis dissentiat, in hac potius haeresi fuisse ac etiamnum esse, ut germanum et genuinum sensum Aristotelicae opinionis nequaquam ex authoris mente assecutum existiment ». Il Benedetti per difendere l'opera sua scrisse il presente libro e per determinare meglio il suo pensiero. « ut omnes intelligant me et Aristotelem ipsum antea recte intellixisse et non temere hoc in loco ab eo discrepare, quod sane, quamquam invitus facio, (nec tamen libenter a tanto viro diversum sentio. quippe qui norim, quam ille praeclarus extiterit in omni doctrinarum genere) decet tamen maiorem rationem veritatis habere ».

Rispetto, ma non servilità verso Aristotele fu la posizione che con quest'opuscolo prese in mezzo alla turba asservita dei peripatetici: per la qualcosa nel titolo non dice soltanto « con-

cercò di mostrare che di molte cose pubblicate come nuove dal suo amico Mascheroni nella *Geometria del Compasso* ne mostrò inventore G. B. Benedetti che le espose nella *Resolutio.*

tra Aristotelem » ma aggiunge « et omnes philosophos ». E come Galileo e gli *uomini nuovi* di quell'età, il Benedetti mira nelle discussioni più a questi che a quello. Ma al disopra dei dissensi egli si adopera a mostrare che le invenzioni sono proprio sue (meum illud inventum, nec iuxta mentem Aristotelis esse, nec etiam, quod sciam, iuxta alicuius eius librorum interpretem; sed meum esse proprium, a me post longam meditationem excogitatum).

***

Però questa protesta non gli giovò, nè impedì che altri si appropriasse il frutto delle sue ricerche senza degnarsi di rammentarlo col proposito appunto di farle proprie. Chi lo giocò sì malamente, non fu come dice il Vailati, un *tal* Taisnerius, sì un uomo molto rispettato e stimato, un pezzo grosso, come si direbbe oggidì, il famoso Taisnier (Taisnerius), che fu il maestro dei pagi di Carlo V e seguì l'imperatore nella spedizione di Tunisi (1).

Questo dotto belga nel suo libro *De motu continuo adversus Philosophum* spacciò per sue le novità del Benedetti sul moto dei gravi. Il matematico veneziano si risentì fortemente e nella prefazione al libro *De Guomonum Umbrarumque solarium usu* (Augustae Taurinor. 1574) lo trattò come un vero ladro dell'opuscolo suo pubblicato nel 1554, summentovato. « Ita integrum sibi desumpsit, ut nihil praeter authoris nomen immutaverit: quid enim mutavisset, qui nec percipere poterat, qua in ea di-

(1) Veramente il Ghilini (Teatro d'huomini illustri) scrive che « della fama sua, non poco mosso l'Imperator Carlo V lo chiamò alla sua corte, e li diede carico d'insegnare le buone lettere a suoi piccoli figliuoli..... essendosi poi Cesare accinto all'impresa di Tunigi contra Turchi, dove fu in persona, volle seco per ornamento della sua Corte il Taisnero; ma finalmente rincrescendogli (al Taisnier) di fare così lungo viaggio, dopo aver veduto le isole di Sicilia e Malta, licenziossi dall'Imperatore, e, ritornato alla Patria attese fino alla fine di sua vita alli soliti studî etc. (p. 91).

sputatione continerentur? Homo vanus ab omni Mathematica facultate alienus, qui merito propter crassissimam ignorantiam verebatur, ne, vel aliqua syllaba sublata aut addita, totius tractationis inficeretur substantia.

Credidit (ut opinor) me jam vita functum, qui furti numquam argui posse confidit et non intellexit suam temeritatem, qui se ipsum mille argumentis qualis esset prodidit; dum utre inflato inanior sese jurisdoctorem et simul etiam musici sacelli rectorem asseruit, quasi jura docere sit musici, aut jurisperiti sacellum regere; et dum de magnete et motibus tractatus emisit, nusquam in titulis se mathematicum nominavit, sed poetam, eo quod crediderit poetae aut musici, aut jurisperiti esse de naturalibus motibus corporum disserere. Debebat saltem et in hoc mentiri infamis impostor, ut se mathematicum in titulis praedicaret, ut in praefatione ad lectorem eiusdem usurpati opusculi fecit, dum se matheseos publice legisse Ferrariae et alibi, trecentis et pluribus auditoribus praedicat, cuius numeri auditorum ne sextum quidem partem quispiam vidit in Italia, in auditorio cujusvis (etiam primi nominis) mathematici, ecc. ecc. (1)

***

Alquanto tempo dopo di queste prime pubblicazioni pare che il Benedetti esca di Venezia e vada alla Corte Farnesina di

(1) Il Ghilini ed altri biografi del Taisnier riportano a titolo di lode questo grande uditorio di scolari, dato come una fanfaronata dal Benedetti, senza appurare il fatto. Non solo il Taisnier fu accusato di plagio svergognato dal Benedetti, ma il Naudè (Bibliog. politica) lo accusa di altri furti che con molta disinvoltura il T. faceva ai suoi contemporanei. Il Bayle fu forse il primo che si accorse e riferì la giusta protesta del Benedetti (cfr. voc. Teisnier, nota B). Dopo il Naudè e il Bayle hanno ripetuto la cosa il Clement e il Mõreri. Il Clement (Biblioth. curieuse, historique et critique) si maraviglia che il Benedetti *à pu rester si caché après avoir écrit diverses traités qui devoient attirer sur lui quelque réputation dans la république des lettres :* perchè? perchè non si leggeva ciò di cui si scriveva. Fosse almeno finito questo male!

Parma e vi si trattenga forse verso il 1565 o 66. Quando e come vi visse, non si conosce. Della vita sua parmense abbiamo due notizie l'una nella *Considerazione*, là dove rammentando frequenti conversazioni avute con viaggiatori e dotti spagnuoli e portoghesi in Venezia, soggiunge « come in Parma nella Corte della serenissima principessa, felice memoria » (p. 50): e l'altra si trova nella lettera di Dedica del *Diversarum speculationum etc. liber* nella quale incomincia a dire « agitur nonus decimus annus ex quo litteris Serenissimi patris tuae Celsitudinis, accersitus ex urbe Parmensi in hanc me civitatem contuli ». Quest'opera si stampò a Torino nel 1585.

Il libro è dedicato a Carlo Emanuele I, quindi fu chiamato alla Corte Sabauda da Emanuele Filiberto che alle cure non lievi dello Stato nè piacevoli in quel tempo e in quel principato, alternava le occupazioni letterarie scrivendo storia, e nei momenti d'ozio si dedicava volentieri agli studî di matematica, di meccanica, di metallurgia e scultura ».

Secondo che riferisce il Benedetti, il Duca si tratteneva con infinito piacere, in conversazione col suo filosofo. Ei racconta che « Dux me secum, dum rusticaretur, esse vellet, saepe etiam secum pernoctare, quo quidem tempore de mathemacis scientiis mecum agebat, in quibus perdiscendis mea opera utebatur, quaestiones, Arithmeticam, Geometriam, Opticen, Musicam, aut Astrologiam spectantes proponens ». E queste discusioni familiari col gran Filiberto e le molte lettere piene di quesiti che gl'inviavano gli amici, diedero occasione al Benedetti di scrivere il *Diversarum Speculationum Mathematicarum et Phisicarum liber* (Taurini, apud Haeredem N. Bevilaquae 1885). Esso contiene sei trattati che raccolgono il frutto delle sue speculazioni e che sono a giudizio del Libri e del Vailati, i più importanii degli altri pubblicati da lui. Non sono trattati scolastici, sistematici, piuttosto raccolte un pò tumultuarie di quistioni che gli si pre-

sentavano da risolvere o da correggere. Così dice nella prefazione « Cum variis temporibus permulta in diversis disciplinis contemplatus sum, partim a praestantibus viris patronis ac amicis meis excitatus, qui super eis sententiam meam exquirebant, partim, ab ingenito mihi desiderio, rationem et causam eorum percipiendi committendum non putavi, quin qualiacunque mea scripta in illis scientiis, studiosis impartirer non dubitans quin illis aliquid commodi atque utilitatis allatura sint praesertim cum in eiusmodi quaestionibus investigandis atque perpendendis nemo (quod sciam) hactenus elaboravit.

E a confermare la originalità sua aggiunge che nulla di quel che dice, lo dice per averlo letto od udito; e se alle volte gli avviene di farlo, lo fa « cum aliqua differentia demonstrationis aut dilucidius ».

I sei trattati portano i seguenti titoli: *Theoremata Arithmetica — De rationibus operationum perspectivae — De mechanicis — Disputationes de quibusdam placitis Aristotelis — In quintum Euclidis librum — Physica et Mathematica responsa per epistolas.*

Del primo trattato gli fu occasione una dimanda del Duca Filiberto che lo richiese « qua ratione cognosci posset scientifice et speculative (ut dicitur) productum ex duobus fractis numeris, quolibet producentium minus esse » (pag. 1). La risposta è seguita da 150 teoremi di dimostrazione nei quali vengono spesso esaminandosi ed emendandosi le opinioni degli antichi e del Tartaglia. A questo primo trattato fa seguito un'appendice, *De speculatione regulae falsi*, che scrive perchè « nunc idem (dice) fere mihi accidit, quod et Michaeli Stifelio, a quo cum Petreius Tipographus nuper totam suam Arithmeticam recipisset, mox postea per literas petiit explicationem regulae falsi ».

Senza entrar nel merito delle dottrine matematiche del Benedetti non possiamo non avvertire in esse la costruzione e la risoluzione geometrica dell'aritmetica e dell'algebra elementare,

come si pratica appunto presentemente. Il Libri aggiunge che questi primi elementi della geometria analitica *meritent d'être remarqués*. Ma pare che il Libri non persuase il Millet che nel suo *Descartes* ecc., scrisse: « devant la seul application de l'algebre à la geometrie pâlissent toutes les decouvertes de Képler et de Galilée ». Eppure in Italia era già sorta la geometria analitica prima che il Descartes se ne facesse autore.

Del secondo trattato il Benedetti scrive i primi sei capitoli per dimostrare che molti i quali si occupavano allora di prospettiva « cum eius effectuum veras causas ignorent, varios diversosque errores committunt ». Negli ultimi capitoli vuole dichiarare certa dimostrazione di prospettiva di G. Cusin di Parigi a Giac. Soldato, milanese, architetto del Duca di Savoia. Non aveva cognizione diretta della dimostrazione del Cusin; infatti scrive « illud in mentem venit quod eximius ille vir et profundissimae doctrinae nec unquam satis laudatus Daniel Barbarus (1) profiteretnr se accepisse a Ioanne Zambetto patritio veneto qui ad verbum omnia desumpserat a Ioanne Cusino Parisiense (2). Risolve alcuni dubbi proposti dal Soldato.

Fino a qual punto in queste dottrine il Benedetti sia originale e abbia fatte sue le idee degli antichi e specialmente di Alberto Durero e di Pietro del Borgo possano determinarlo quelli tra gli scienziati che si occupano particolarmente di tali questioni. Conoscevva le idee del Vinci, del Peruzzi?

***

Vengono poi i due trattati più importanti di questo libro,

(1) Daniele ed Ermolato Barbaro rammenta sovente nelle sue opere il Benedetti che doveva essere loro amico e forse anche protetto. Il Benedetti nel *Disputationum* ecc. si segna col distintivo di patrizio veneto.

(2) Questo *Cusin* deve forse essere il contemporaneo pittore Cousin, nativo di Soucy presso Sens, il quale all'arte del disegno in cui molto si distinse, aggiungeva la coltura della geometria.

il *De Mechanicis* e le *Disputationes de quibusdam placitis Aristotelis* (1).

La opinione di Aristotele che « due gravi eguali di peso e di forma i quali cadono, partendo dalla quiete in due diversi mezzi, si muovono in ogn'istante con velocità inversamente proporzionale alla densità dei mezzi in cui discendono » è confutata dal Benedetti, non solo col riferirsi ai principî stabiliti da Archimede negli scritti sull'idrostatica, ma col basarsi sulla proposizione assunta da lui come postulato fondamentale, che « a parità di ogni altra condizione, le velocità assunte in uguali intervalli di tempo da un grave che scende rispettivamente in due mezzi di differente densità sono proporzionali agli sforzi che sarebbe necessario applicare al grave stesso per sostenerlo, quando fosse immerso nell'uno e nell'altro dei detti mezzi ».

Intanto è notevole in questa discussione che il Benedetti sostiene contro Aristotele, il fatto di considerar l'aria come un corpo pesante e capace quindi di comunicare ai corpi in essa situati una spinta verso l'alto, spinta analoga a quella che subiscono i corpi immersi in un liquido.

A lui pure deve riconoscersi il merito di aver preceduto il Galilei nell'aver tolta, dietro l'applicazione dell'antecedente principio, la distinzione assoluta tra corpi *pesanti* e corpi *leggeri* « la quale costituiva sempre un dogma indiscutibile ».

Il Vailati apprezzando sempre il valore del Benedetti, tuttavia lo considera più come un restauratore di teorie già note ai filosofi greci, che inventore di concetti originali. E con molta pazienza ritrova e riproduce passi greci nei quali sono adombrate molte idee dal Benedetti sostenute.

(1) Sono questi i soli trattati esaminati dal Vailati per esporre con ampiezza, esatezza ed erudizione non comune la dottrina sul *Moto dei Gravi* nella memoria notata. Della vita non dice nulla di nuovo dei cenni riportati dal Mazzucchelli, come non si occupa affatto delle altre speculazioni e proposte intuite dal Benedetti. Io ho dovuto fare una ricerca nuova per raccogliere le notizie che si trovano nella presente Nota.

Molte altre ingegnose novità il Vailati ritrova nel Benedetti le quali anteriormente furono da altri pensate. Però non può sconoscergli il merito non piccolo di esporle con maggior chiarezza e con più rigore scientifico. Le quali cose aveva già detto (e l'ho già notato avanti) il Benedetti stesso.

Ma a combattere Aristotele il Benedetti non si limitò solo alla questione del moto de' gravi, lo combattè anche intorno alla questione del calore del sole. Egli spiegò la varietà di temperatura delle stagioni dell'anno per via delle differenti inclinazioni dei raggi che si riflettono alla superficie della terra e per via della ineguale densità degli strati atmosferici che debbono attraversare. Queste ed altre idee giuste di fisica egli espose con varietà di argomenti nell'ultimo trattato del suo libro.

(*Continua*).

E. Passamonti.

OGGETTO E SOGGETTO DELLA SENSAZIONE

NOTA.

Il valoroso collega e amico prof. Giovanni Dandolo ha dato or ora alle stampe un succoso e diligentissimo studio intorno, a « *Le integrazioni psichiche e la percezione esteriore* » (A. Draghi Padova, 1898), nel quale « tormentando » con paziente e finissima analisi il rapporto della sensazione con la rappresentazione e la percezione, determina il valore che l'integrazione psichica ha nel fatto della conoscenza. Egli muove acute osservazioni critiche al Cantoni, al Faggi, al Bonatelli, all'Ardigò, al Morando, a me stesso, osservando ch' « è ormai lecito anche a noi Italiani moverci fra noi, più o meno largamente, in qualche questione filosofica, senza la lampada, non sempre necessaria, della autorità straniera » (pag. 17). Credo che se il suo esempio fosse imitato, e nella critica si usasse il garbo del prof. Dandolo, avremmo maggior ragione di lamentare che gli stranieri mostrino spesso d'ignorare le nostre opere.

L'assunto del Dandolo è gravido di difficoltà, e sebbene a queste non ceda punto la preparazione intellettuale dell'Autore, mi parrebbe tuttavia non inopportuno che sul grave argomento la discussione si continuasse e si allargasse, per quello stesso « supremo omaggio che si deve rendere a ciò che si crede il vero » (pag. 61).

***

La conoscenza formata, ossia la compiuta idealizzazione del mondo esterno è l'effetto della integrazione psichica che si viene svolgendo intorno al fatto primitivo e fondamentale del

sentire. In questo, (e qui è il nodo della questione trattata dall'A.) non è dato immediatamente un oggetto, come coscienza, nel soggetto, di un reale esterno; l'oggetto non è nel sentire, ma è scoperto è conosciuto in forza di un processo integrativo, che accentrandosi nella sensazione arriva, pei successivi momenti della *localizzazione* e della *rappresentazione*, alla *percezione*.

***

La sensazione adunque non implica una obbiettivazione. Originariamente essa non è che la coscienza di sè stessa: è « una specie di brivido, che attraversa l'organismo psichico, e che implicitamente non suppone per essere, nè rivela l'esistenza di nessuna causa esteriore » (pag. 15). Che un extra-soggetto sia essenziale a produrre il fenomeno del sentire, non è chi non consenta: ma all'A. non pare dimostrabile che questo termine sia disvelato appunto dalla funzione sensitiva, e che sia inchiuso nel fatto del sentire. Dobbiamo badar bene di non confondere *sentire* con *rappresentare* o *percepire*: tra il sentire e il rappresentare intercede la localizzazione, *che dalla sensazione in sè è assolutmente esclusa* (pag. 21); la sensazione non è rappresentativa.

Voler trovare nella sensazione il suo oggetto, è come tendere l'orecchio per udire il silenzio (pag. 29): la sensazione non è che « il correlato psichico d'un movimento fisiologico cerebrale, un avvertimento, un accorgimento, un consapevole segno di sè stesso » (id): per sè non è segno e tanto meno imagine dell'oggetto (pag. 33), il quale diventa *conoscibile* soltanto nella percezione.

Nè però negando ogni contenuto rappresentativo alle sensazioni si nega implicitamente ogni loro differenza qualitativa, poichè, infatti, se sono soggettive, non rappresenterebbero che sè stesse, e con ciò non si troverebbe in che il rappresentare sarebbe diverso dal sentire.

L'*oggetto* ha un'origine psicologica nella localizzazione della sensazione. Il soggetto psichico avverte che qualche altra cosa che non è la sua modificazione, coincide con essa: e in seguito, spezzando la coincidenza, riconosce quest'altra cosa come una cosa: allora finalmente da un medesimo incontro scaturiscono un soggetto e un oggetto: allora finalmente è reso possibile il fatto del conoscere. « In virtù della localizzazione, il soggetto pervenendo a coscienza di sè, s'accorge d'altro che non è esso stesso » (pag. 51) e questo è un giudizio ch'è implicito nella stessa localizzazione.

La sensazione localizzata integra adunque la semplice sensazione: ma non si è giunti ancora alla percezione. La localizzazione svela sensibilmente un oggetto, per un suo diretto modo di apparire: la percezione lo disvela nella sua totalità, unificando nell'atto di coscienza l'elemento sensibile e rappresentativo. E la rappresentazione è resa possibile dalla stessa sensazione localizzata, e ci assicura altresì della realtà del mondo esterno. Insomma il percepire (sintesi di senso e d'intelletto) si raccoglie in quella triplice funzione, unizzantesi nell'atto di coscienza, che è sentire, localizzare, rappresentare; e oggetto della percezione non è la sensazione nè la rappresentazione ma la cosa, un oggetto reale, quantunque non si possa dimostrare che sia conoscibile la cosa in sè, — il fattore psichico accampando sempre un diritto inalienabile nel fatto del conoscere.

∴

Molti sono i problemi in cui l'A. s'incontra e ch'egli agita sobriamente ma e maturità di riflessione e mirabile precisione di frase, ma io m'arresterò al problema essenziale: La sensazione non ha contenuto rappresentativo, non ha oggetto? Quando il neonato ricerca il seno della madre e ne attinge

l'alimento, prova egli una sensazione affatto chiusa in sè stessa, che nulla ha di rappresentativo, di oggettivo?

Che una sensazione richieda chi la provi, ossia un soggetto, l'A non sogna per certo di mettere in dubbio. Ammettere che il sentire stia da sè diffuso anzi disperso in una vaporosa coscienza che alla sua volta non s'accentri, comunque, in un soggetto, sarebbe come ammettere il peso e non il corpo che pesa (pag. 10). Il soggetto adunque nella sensazione secondo l'A. sussiste, ma non esplicito; ad esso si riferiscono le molteplici e diverse modificazioni sensibili, ma ciò non per una vera e propria distinzione di soggetto e oggetto, non coi riferimenti dovuti alla cosa, chè ciò è proprio della sensazione percettiva, ma con dei riferimenti, se così si potesse dire, a sè medesimi (pag. 47). Nell'esempio citato, pertanto, la sensazione gustativa è del neonato e nel neonato, ma non si riferisce per così dire che a sè stessa, ossia non si riferisce al neonato in quanto soggetto. Ma il neonato sa o no di sentire qualche cosa? E se sa di sentire non riferirà egli, coscientemente, a sè stesso la modificazione sentita? La sensazione può sussistere a sè senza alcun vero e proprio riferimento? La sensazione che si riferisce soltanto a sè stessa è concepibile? Come escludere dalla sensazione ogni differenziamento rappresentativo? Il sentire qualche cosa non implica che si avverta il proprio *sè* attuale diverso dal *sè* d'un momento anteriore? E in ciò non si ha già una soggettivazione che implica per sè stessa almeno un principio di oggettivazione?

∴

Il Dandolo mi obbietta (riferendosi al mio recente volume « *La crisi del positivismo e il problema filosofico* » F.lli Bocca, Torino, 1898) che l'affermazione dell'oggetto nasce dalla critica di un proprio pensiero, non dalla sensazione. Questa *per sè* non

prova l'oggetto — come io avevo asserito; — essa non prova che sè stessa: non dobbiamo insomma confondere la esigenza logica con il fatto psicologico. Ma con ciò il problema ci si ripresenta appunto ne' seguenti termini: Il differenziamento logico, inevitabile, necessario, di soggetto ed oggetto, ha o non ha le sue prime origini psicologiche nel fatto della sensazione, cosicchè questa pure sia in sè e per sè, originariamente, differenziata in soggetto ed oggetto? Sussiste propriamente una sensazione indifferenziata?

Nel volume suddetto mi studiavo di dimostrare che ciò ch'è virtuale non è sprovvisto d'ogni realtà. « La realtà non è attualità soltanto, è anche potenzialità, se questa consiste in coefficienti effettivi, ossia in fatti veri e propri. È un fatto anche ciò che dicesi *qualità*. Se la legna può bruciare, ciò dipende dal carbonio che vi è realmente accumulato » (pag. 94).

Questo principio io applicavo anche ai fenomeni psichici e consideravo la percezione come implicita nella sensazione, sia pure in una forma ancora imperfetta. Una sensazione di freddo posso riferirla ad una causa determinata, come sarebbe una corrente d'aria fredda, e in questo caso la sensazione si direbbe più propriamente percezione. Ma posto ch'io non pensassi ad alcuna causa determinata della mia sensazione di freddo, non cesserei tuttavia di pensare, implicitamente, ad una causa ipotetica; non potrei pensare la sensazione di freddo come assolutamente indipendente da qualunque causa. Dunque implicitamente la sensazione è anche percezione. Per presupporre ed ammettere una causa necessaria d'una determinata sensazione, non è necessario che la causa si avverta e si conosca direttamente (pag. 128). Se questo pensiero d'una causa non giunge a quel grado di chiara e distinta coscienza ch'è proprio d'un pensiero logico riflesso, non perciò può dirsi assolutamente incosciente e affatto insussistente, nè quindi sarebbe

perciò da escludersi assolutamente dalla sensazione una primitiva obbiettivazione.

Io non vedo perchè, sè il *conscire*, come scrive l'A., comprende, nella percezione, sè e la cosa (pag. 35), nella sensazione non possa comprendere se non sè stesso: non vedo perchè un atto psichico non possa comprendere un oggetto se non a condizione che questo sia esplicitamente e compiutamente *conosciuto*. Noi, insiste l'A., facilmente confondiamo il sentire col percepire, perchè quello è da questo rapidissimamente sopraffatto; ma questa confusione non accennerebbe forse a una fusione primitiva, originaria, reale, del sentire col percepire, pur distanziandosi poi il percepire per le integrazioni successive?

Si potrebbe attribuire alla percezione un valore speciale, come quello che supporrebbe l'avvertimento d'un oggetto esterno, e sia: ma comunque esiste o no nella sensazione un oggetto? Lo stesso A ammette che « da un viscere del mio corpo e da un corpo esteriore *Io* sono, per così dire, a eguale distanza » (pag. 55) e che « l isolamento perfetto e nudo del soggetto conoscitivo è appena concepibile, come imagine fuori del mezzo che la riflette » (pag. 52): ma dunque per ritenere che nella sensazione vi sia oggettivazione, non è necessario che l'oggetto sia esterno. Non gioverebbe obiettare, ripeto, che nella sensazione nè il soggetto nè l'oggetto possono avere il valore che assumono più tardi, perchè a noi basta che vi esistano in qualche modo.

L'A. insiste molto sulla correlatività del soggetto e dell'oggetto. Si presuppongono, egli scrive, come il concavo e il convesso d'una curva; se si prescindesse dalla loro relazione, essi andrebbero irremissibilmente perduti. (pag. 53).

Ma se nella sensazione originaria si pongono il senziente e il sentito, non sono posti implicitamente anche un soggetto e un oggetto? La correlatività di soggetto ed oggetto è, secondo l'A.

una legge d'origine nella localizzazione e si mantiene, come legge di sviluppo, nella rappresentazione e nella percezione; ma una sensazione è sempre in qualche guisa localizzata, se non al di fuori (localizzazione propriamente detta), nell'organismo (allogamento), e allora la suddetta correlatività è legge d'origine nella sensazione. Localizzare e allogare è sempre oggettivare, onde infine senziente e sentito, soggetto e oggetto, sono a mio credere condizioni non soltanto logiche ma psicologiche dal fatto del sentire.

Si noti poi che le sensazioni si succedono fino *ab origine* e che è originaria come la loro successione così anche la loro varietà. Posto che il senziente avverta le modificazioni succedentisi in lui, ciò involge un riferimento di più cose (oggetti) non puramente a sè stesse, ma a un persistente (soggetto). *Se le sensazioni originariamente si riferissero soltanto a sè stesse singolarmente, come ne potrebbe essere avvertita la differenza?* Dunque o nell'organismo in origine non si ha che una sensazione unica identica a sè stessa e persistente, o si ha una successione di sensazioni; esclusa la prima ipotesi e ammessa, com'è ovvio, la seconda, la sensazione non è per sè « un irriferito e indifferenziato atto di coscienza » come pare all'A.

I fenomeni psichici sono tanto più oscuri a discernere e l'interpretazione loro diventa tanto più discutibile, quanto più ci avviciniamo al loro inizio. Noi parliamo della vita psichica del neonato, ma nè io nè il Dandolo ne possiamo parlare per esperienza diretta: qui sfugge affatto il sussidio dell'osservazione introspettiva, e s'è facile che ci lasciamo sopraffare dalla nostra esperienza attuale, non è meno facile che incorriamo in astrazioni o semplificazioni che possono parere arbitrarie. È giusto che, analizzato il fatto dell'obbiettivazione e riconosciutane la grande complessità, escludiamo nel neonato e nella sensazione originaria quel processo integrativo ch'è più proprio

d'una complicata esperienza, ma ciò non prova, ripeto, che si debba escludere nella sensazione un principio di oggettivazione. E non è superflua, forse, un'altra considerazione.

Se la sensazione non è per sè obbiettivazione, e tuttavia nell'adulto questa obbiettivazione compare immediatamente perchè la sensazione è subito sopraffatta dalla percezione, essa sfugge alla nostra analisi, e il problema si ridurrebbe piuttosto a determinare la funzione della sensazione nel neonato, ciò che ci sfugge per l'impossibilità in cui ci troviamo, in questo caso, di ricorrere, come dicevo, all'osservazione introspettiva, che qui è decisiva.

Dobbiamo mirare a definire la sensazione per ciò che è in realtà, non per ciò che ci può apparire per un processo astrattivo. Spogliandola d'ogni elemento rappresentativo, non si corre il rischio di mutilarla? Si può isolarne anche un elemento, uno di quelli che l'Ardigò chiama *sensazione minima*, ma quale fisonomia psicologica, a così dire, acquisterebbe il risultato di questa astrazione? Non potrebbe parere che noi così facessimo come chi presumesse di tracciare la fisonomia d'un uomo delineandone soltanto le linee di contorno o qualche lieve tratto che ne è soltanto una parte?

∴

Ma se la sensazione implica un soggetto e quindi un oggetto (poco importa qui se interno o esterno) ci dobbiamo pur chiedere che cosa è codesto soggetto rispetto alla sensazione. Se si rispondesse che soggetto della sensazione è l'Io, ci si aggirerebbe, secondo il pensiero dell'egregio A., in una vana tautologia, poichè questo soggetto o Io risulterebbe dallo stesso insieme delle sensazioni che ad esso singolarmente si riferiscono. Come si può dire che il Me risulta dalle sensazioni interne e poi soggiungere che sono interne le sensazioni che si

riferiscono al Me? « Se le sensazioni interne lo hanno da formare (il soggetto), come possono associarsi ad esso se non è ancora? » (pag. 56).

A questa obbiezione che l'A. mi muove, io risponderei 1° che il soggetto una volta costituito è pur sempre qualche cosa; 2° che a costituirlo basta l'associarsi d'una a un'altra sensazione, in quanto se ne avvertano la continuità dinamica e i rapporti.

Alla sensazione iniziale si vanno associando altre sensazioni che per le loro qualità specifiche si classificano differentemente fra le interne o le esterne, nel gruppo del Me o nel gruppo del non-Me. A quale condizione, chiede l'A. può essere legittimato questo differenziamento? Alla condizione rispondo, ch'è data dalla stessa differenza originaria delle sensazioni, diversamente localizzate e avvertite come diverse. Se la sensazione è modificazione, essa è già per sè implicata nel rapporto di uno stato precedente con uno susseguente: l'avvertire la successione di questi stati è già un differenziarli: l'atto poi di differenziarli suppone un riferimento dell'uno all'altro. Ma questa analisi e questa sintesi non suppone per sè una forza capace di questa duplice operazione. Ora è appunto questa forza *cosciente* e *persistente* ch'io chamo Me. Il Me d'un dato momento è il ricordo degli stati passati in quando dinamicamente continui, più l'atto di riferire all'insieme d'essi uno stato nuovo. In questo riferimento il Me è soggetto in quanto è la stessa forza cosciente e persistente che si specifica in quel modo sapendo di specificarsi.

Persiste l'energia cosciente nonostante l'indifferenza, a cui accenna l'Ardigò del dato sensibile a éntrare nel gruppo del Me o del non-Me. Mi pare che con questo l'Ardigò voglia dire che l'associazione dei dati sensibili nei due gruppi non è assoluta, ma non per questo è assoluta la detta indifferenza, perchè se così fosse non si sarebbe mai costituito nè il Me nè il non

Me, nè l'Ardigò avrebbe parlato della stabilità dell'Autosintesi. Soltanto ammettendo che i due concetti di soggetto e di oggetto sono originari nella sensazione, credo potremo comprendere la relativa indifferenza illustrata dall'Ardigò, e già resa possibile dallo stesso potere, dinamico, del soggetto.

***

Nel volume sopra citato considerai la sensazione come « l'unificazione del soggetto pensante con l'oggetto pensato » ciò che l'A. non può approvare, perchè « non si comprende come essa possa unificare ciò che in essa e per essa non è ancor dato, un soggetto e un oggetto » (pag. 26).

L'unificazione riesce certamente possibile se nella sensazione si comprendono implicitamente il soggetto e l'oggetto; ciò mi pare illumini altresì il problema della conoscenza. Come sarebbe possibile il conoscere per il puro fatto delle integrazioni pischiche, se queste non fossero destinate a svolgere ciò ch'è già implicito nell'unico fatto che veramente ci accosta al mondo esterno, cioè nella sensazione? Se noi affermiamo l'oggetto, questo è innanzi tutto, per sè e per le sue qualità, il termine della sensazione, la quale ha quindi implicitamente, e solo per l'obbiettività sua, un valore gnoseologico.

Ferrara, 19 giugno 1898.

G. Marchesini.

RIVISTE

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — (Februar 1898).— Aus Hermann Lotzes Briefen an Theodor und Clara Fechner. Von R. Falckenberg. — Psychologische und erkenntnistheoretische Begründung der Ethik. Von Otto Stock. — Jahresbericht über die Erscheinungen der anglo-amerikanischen Litteratur der Jahre 1893-94. (Falckenberg-Armstrong, Fullerton, Wallace, Flint, Ladd, Ormond). Von Ludwig Busse. — Sören Kierkegaard und sein " Angriff auf die Christenheit. „ Von Karl Vorländer. — Ein Wort pro domo in Bezug auf H. Diels " Parmenides Lehrgedicht „. Von A. Döring. — L. Campbell über die Stelle des Sophistes, Politicus und Philebus in der Reihenfolge der Platonischen Dialoge und über einige Charakteristika der letzten Platonirchen Schriften. Mit Genehmigung des Verfassers und der Verlagsanstalt übersetzt. Von Siegfried Mekler. — Uber den Begriff der Ursache bei Spinoza und Schopenhauers Kritik desselben. Von Dr Fr. Nagel. — Recensionen.

(Mai 1898). — Die tragische Entladung der Affekte. Von Johannes Volkelt. — L. Campbell über die Stelle des Parmenides in der chronologischen Reihe der Platonischen Dialoge. Von Siegfried Mekler — Stylometrisches. Von W. Lutoslawski. — Fr. Bacos Theorie der Induktion. Von Dr Walter Schmidt (Breslau). — Aus dem Leben Philipp Mainländers. Von Dr Fritz Sommerlad (Giessen). — Recensionen.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — Heft 1. — K. Gross: Uber Hör-Spiele. - Fr. Carstanjen: Der Empiriokritizismus. - A. Riehl: Bemerkungen zu dem Problem der Form in der Dichtkunst. Besprechung etc

Heft 2. P. — Barth: Zum 100. Geburtstage Auguste Comte's. — Fr.Carstanjen: Der Empiriokritizismus. Artikelle II, Besprechung etc,

Archiv für Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Ludwig Stein. Elfter Band, Heft I. Inhalt: I. Sprachstatistisches. Von E. Zeller. II. Sur la première théogonie orphique. Par Paul Tannery. III. Bemerkungen zum Sophistes. Von Constantin Ritter. — IV. Bonnets Einwirkung auf die deutsche Psychologie des vorigen Jahrhunderts. Von Johannes Speck. — V. Melanchton als Philosoph. Von Privatdocent Dr H. Maier. — VI. Die Behandlung des Freiheitsproblemes bei John Locke. Von Dr A. Messer.

— Heft II. Inhalt: VII. Ein jüngst bei Pompeji freigelegtes Mosaikbild der " Schule von Athen ". Von Alessandro Chiapelli und Ludwig Stein. — VIII. Bonnets Einwirkung auf die deutsche Psychologie des vorigen Jahrhunderts. Von Johannos Speck.— IX. Melanchthon als Philosoph Von Privatdocent Dr H. Maier. — X. Zu Aristoteles' Politik I. 11. 1258 b 27-31. Von Professor J. Cook Wilson. — XI. Ecphante de Syracuse. Par Paul Tannery. — XII. Wer war Lucas? Von W. Meyer.

— Heft III. Inhalt: XIII. Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber. Von Ludwig Stein. — XIV. Der " Führer " Mimûni's in der Weltlitteratnr. Von David Kaufmann. — XV. Zur logischen Lehre von der Induction. Geschichtliche Untersuchungen. Von Paul Leuckfeld. — XVI. Miscellen. Von M. Grunwald. — XVII. Die Behandlung des Freiheitsproblemes bei John Loke. Von A. Messer.

— **Archiv für systematische Philosophie,** IV Band, Heft I. Inhalt: I. Richard Avenarius' Kritik der reinen Erfahrung. Von Emil Koch (I.). — II. Die Entwicklung des Raum und Zeitbegriffes in der neueren Mathemathik und Mechanik und seine Bedeutung für die Erkenntnis-theorie. Von Hans Kleinpeter. — III. Uber Ernst Mach's philosophische Ansichten. Von J. Baumann. — IV. Das Wesen der Aufmerksamkeit und der geistigen Sammlung. Von Karl Ueberhorst — V. Beiträge zur Aestetik Von Mex Dessoir,

BOLLETTINO PEDAGOGICO E FILOSOFICO

F. Masci: **L'idealismo indeterminista.** — Napoli, Tip. della R. Università, 1898; in 8, pag. 54.

Ogni nuova memoria del Prof. Masci è un avvenimento ed una conquista per il pensiero filosofico italiano. La memoria in esame tratta dei precedenti dell'indeterminismo critico, dell'agnosticismo e del conflitto tra la religione e la scienza. Il problema è vasto e profondo e non protrebb'essere di maggiore attualità, versando su uno de' fondamenti del nuovo indirizzo speculativo, che tanto preoccupa oggi il pensiero francese (1).

La vecchia contesa tra il materialismo e l'idealismo non accenna a finire, malgrado che il pensiero filosofico inclini verso una forma superiore, nella quale l'opposizione si risolva. Il positivismo comtiano andò gradatamente acquistando terreno durante la prima metà di questo secolo, e in seguito, con la teoria dell'evoluzione, di statico divenne dinamico; nondimeno un nucleo di pensatori non hanno smesso di lottare in favore dello spiritualismo, ed il Renuvier è l'iniziatore di quella direzione del pensiero filofico, che ha preso il nome d'*idealismo indeterminista.* I nuovi indeterministi non si contentano della libertà trascendente del Kant, e ne cercano l'esistenza anche nell'ordine fenomenico: essi s'industriano a dimostrare come l'inconoscibile, e con esso la libertà, penetri tutta la trama dell'esperienza. L'inintelligibile è nel cuore della natura, e però ci è in essa un indeterminismo radicale. L'inconoscibile ci avviluppa e ci preme d'ogni parte; e mentre l'insegnamento mosaico della creazione ci dice d'onde veniamo, la teoria dell'evoluzione non ce lo dirà mai: di qui la *bancarotta della scienza* in faccia alla religione. Le scienze naturali non sanno dirci qual'è l'origine del linguaggio, quali quella della società e della moralità: le scienze filologiche sono fallite allo scopo di derivare il Cristianesimo dalle altre religioni; le scienze storiche non hanno potuto dirci se ci è una legge della

(1) Ved. in particolare: Fouillée, *Le mouvement idealiste*, 1896; lo stesso: *Le mouvement positiviste*, 1896; Brunetière, *Aprés une visite au Vatican*, 1895; Guyau, *L'irreligion de l'avenir*, 1887.

storia, se la storia ha un fine concepibile, e a che mira. Ora, se per vivere e operare abbiamo bisogno di sapere che siamo e a che miriamo, la scienza che non ci sa dir nulla intorno a ciò, non può arrogarsi di giudicare delle idee che ci fornisce la religione. Vi è una certezza scientifica e vi è una certezza inspirata: la scienza non ha il compito di provare la verità della religione, come questa non ha che vedere con la verità della scienza: non si dimostrano Dio, la creazione, l'immortalità: si affermano, o si negano. — Ma se la scienza non ha risolto tutti i problemi, essa ha offerto materia sufficiente per la loro soluzione razionale e conoscitiva. Se le scienze non ci dicono che cosa è l'uomo, molte cose ci dicono più che la Bibbia non ci dicesse intorno all'origine della moralità e del linguaggio. — Ciò che importa vedere è se esista la pretesa opposizione tra la religione e la scienza, e se occorra una revisione de' metodi e de' risultati dell'indagine scientifica per ristabilire l'accordo.

Nel dibattito non si è quasi sentito parlare della filosofia. Ma quando si cerca se ci è opposizione tra il sapere e la religione, importa determinare se ci è differenza tra filosofia e scienza. Per le scienze il mondo è come uno specchio in frantumi: ogni scienza consiste nell'isolamento di una categoria di rapporti: essa studia le cose e i fatti nelle loro mutue relazioni, senza cercare quella che ciascuna cosa ha col tutto, nè col soggetto che la conosce in quanto la conosce. La filosofia, ravvicinando i frammenti, cerca d'intravedere l'immagine compiuta. Essa è la conoscenza del mondo nella sua unità obbiettiva, e del soggetto che lo conosce, e dell'unità di ambedue. È la sintesi ricostruttiva estesa al tutto, e quindi anche all'unità della natura e dello spirito che pensa. L'ordine ideale ch'essa ricerca e vuol penetrare è, pertanto, quello stesso nel quale si muove la religione: d'onde la possibilità teorica del conflitto tra esse non si può negare per quelle ragioni, che si doveva escludere tra la scienza e la fede. Di questa antitesi la soluzione si cerca invano col dare come comune dominio l'*inconoscibile* o le ipotesi inverificabili: la religione non può adorare l'ignoto, e la filosofia, ch'è essenzialmente conoscenza, non può segnare la sua sentenza di morte, d'altra parte dubbio e fede sono contradditorii, e la filosofia non può adattarsi a credere che le sue speculazioni non abbiano valore alcuno. Occorre piuttosto penetrare nel *contenuto* della coscienza religiosa, per vedere se la cercata soluzione è possibile.

Le religioni positive pretendono di esser vere, e ciascuna pretende di essere la sola vera. Nondimeno nessuna dommatica particolare esaurisce l'idea religiosa, e come è vero che la religione è immortale, così è vero che sono mortali tutte le forme particolari della coscienza religiosa. Ora, si obbietta, parte essenziale del contenuto delle religioni è il soprannaturale, e questo è rigettato dalla scienza e dalla filosofia. Ma, si risponde, il soprannaturale non è l'essenza della religione: se è una necessità storica, non è una necessità razio-

nale. Ogni nuova religione nasce in un'atmosfera impregnata del meraviglioso, e si presenta con l'aureola del soprannaturale. Ma determinare il contenuto essenziale della coscienza religiosa non è agevole: l'Hegel ha dato maggiore importanza al contenuto speculativo, lo Schleiermacher al sentimento, il Kant alla moralità. La religione è funzione complessa, investe tutte e tre queste attività dello spirito e si riduce al concetto del Dio-Spirito, al sentimento di dipendenza da un potere infinito, alla costante volontà ed attuazione della morale perfezione. — Ora, all'infuori del materialismo, nel quale lo spirito è considerato come un accidente transitorio in un mondo ostile o indifferente, e il pessimismo, che raffigura il corso del mondo come il contrario di quello che la religione immagina, nessun altro sistema metafisico contraddice al contenuto essenziale della coscienza religiosa, non il teismo, non il panteismo, non il naturalismo monistico spinoziano, non lo spiritualismo o il razionalismo. Se non che si può insistere che posto anche che tra religione e filosofia non ci sia contraddizione, da ciò non deriva che religione e filosofia possono coesistere. La filosofia è fondata su la ragione, laddove la religione è simbolica, e non pare dubbio teoricamente che la religione possa essere sostituita dalla filosofia, come una forma di cognizione meno perfetta da una più perfetta. Ma questa sostituzione non è facile. Nell' anima popolare la religione è una filosofia collettiva fatta di sentimenti e d'immaginazione, è la poesia della coscienza comune che ricerca il più alto ideale. Mentre la formola filosofica è una e non ha gradazioni, la religione può offrire un gran numero di formule, prodotto spontaneo della stessa coscienza popolare. La sostituzione non è più facile negli spiriti filosofici, e perchè nella religiosità l'elemento intellettuale è il meno importante, e perchè la sua funzione non è individuale ma collettiva, anzi una forma sociale della più alta vita spirituale, la quale nell'isolamento non può più vivere. Lo schietto razionalismo è inefficace per la vita religiosa, e tutti i tentativi fatti di religioni filosofiche sono falliti.

Vera prerogativa della funzione religiosa è l'associazione delle intelligenze, delle volontà, del sentimento, per cui appare come un'opera essenzialmente affratellatrice delle anime. Quello che è fede comune ha una stabilità, ch'è senza proporzione rispetto alle convinzioni particolari. Le anime più profondamente religiose (Francesco d'Assisi) non sono quelle dei sottili teologi; la *semplicità* dottrinale è consigliata alla religione, non solo per la sua efficacia morale ed affettiva sovra un gran fascio di coscienze, ma anche perchè l'accordo di queste difficilmente potrebbe mantenersi intorno ad una dottrina complessa. Basta che la religione sia tale che induca l'uomo a considerare la vita propria come strettamente collegata con quella dell'umanità tutta quanta e dell'intero universo, e insieme con essa avviata a un fine ragionevole e buono. Quanto più una religione è perfetta, tanto più la purità, la giustizia, la carità, il sacrifizio ne sono elementi essen-

ziali. È vero che non si può sostenere che non ci possa essere morale fuori della religione, perchè non ci è bisogno del soccorso di idee mitiche e mistiche per comprendere la società umana e i suoi ineluttabili bisogni morali, essendovi nella morale un'attrattiva intima, che la rende più pregiata dell'egoismo, qualunque sia la sete dei beni materiali ma è innegabile che la coscienza umana ha saldamente connesse la morale e la religione, e la loro separazione e più apparente che reale. L'idea stessa dell'*obbligazione morale* importa una projezione spirituale della volontà individuale in una volontà superiore, e non si vede in che modo l'egoismo, indipendentemente dalla religione, possa essere domato e la volontà del bene diventare *missione* della vita, e associarsi in questa alle altre volontà. Anzi negli spiriti superiori l'uomo e la natura sono considerati come manifestazioni dello stesso principio, e l'uomo, nei suoi sforzi per realizzare il bene, cooperante con la potenza infinita, che si realizza da sè nella storia del mondo. Inoltre il sentimento religioso è la più alta forma dell'unità soggettiva e oggettiva del sentimento negli uomini, ed invano l'arte (come a torto pensa il Guyau) e la musica in ispecie (Wagner), potrebbe sostituire la religione, come sorgente del sentimento collettivo umano rispetto a tutta quanta la creazione, salvo che l'espressione non debba sostituire la cosa. L'arte è tanto più religiosa, quanto più è intima, senza molta ricchezza esteriore e senza sfondi oltremondani molto definiti. L'elemento più vivo ed operoso dell'emozione estetica è la simpatia, e la creazione artistica tanto meglio raggiunge il suo effetto, quanto più eletta è la schiera delle anime, ch'essa stringe in un sentimento comune. L'importanza dell'arte religiosa per la vita religiosa è uno de' problemi più complessi; ma pare che l'arte non si accompagni co' periodi di maggiore vitalità religiosa, ma con quelli di decadenza (epoca di Leone X), e sia un mezzo di arrestar questa, e dare nuovo impulso al sentimento religioso. Ma se può purificarlo, ringiovanirlo, comunicarlo, non può sostituirlo. Quale musa l'arte invocherebbe, quella di Omero o quella di Dante? e quale di esse, antica o moderna, o di là da venire, potrebbe unificare popoli diversi di lingua e di origine, ed essere sentita da essi?

Ultimo argomento in favore della perennità e dell'autonomia della funzione religiosa, comunque non abbia un grande valore teorico, è l'argomento dell'immortalità: S. Paolo ha detto che l'ultimo nemico che sarà vinto è la morte, ma essa è l'ultimo mistero, che forse sarà penetrato dal pensiero umano. Quello che noi sappiamo di certo intorno al nostro io interno è la coscienza. La sostanza semplice è quello che ci è di più incerto: il suo concetto è una *finzione volontaria*, con la quale cerchiamo renderci ragione dell'unità della vita psichica, che va meglio cercata nell'unità di funzione. D'altra parte la scienza, non potendo riportare la coscienza alle sue cause o risolverla nei suoi elementi, non può provarne la mortalità. La negazione dell'immortalità oltrepassa i limiti del sapere scientifico:

onde cessa il conflitto tra questo e la religione, che può appellarsene dalla ragione al cuore. L'amore non consente alla morte, e la giustizia ha bisogno dell'eternità per le sue rivendicazioni. Non vi è necessità di negare la religione per salvare la scienza, nè di fare onta a questa per mantenere il prestigio di quella. La riflessione filosofica è nell'impossibilità di chiudere l'idea del divino ne' confini del simbolo, laddove per la coscienza popolare il simbolo è vivente, l'idea è persona. I popoli hanno visto nella religione la vera loro dignità, la festa della vita. La filosofia pensa quello che lo spirito religioso sente; la religiosità però si mantiene anche senza la filosofia e rigermoglia dal pensiero più grande ed austera, più sublime e profonda.

A questo punto la dotta e geniale memoria si arresta, poichè essa è appena la prima parte del lavoro, di cui già la seconda è alle stampe e la terza ed ultima è per venire. Il lettore vorrà esserne informato, e a questo impegno non mancheremo.

G. M. Ferrari.

Giuseppe Zuccante, *L'odierna reazione idealistica*, Milano, U. Hoepli, 1898.

Di questi giorni è uscita, coi tipi di Ulrico Hoepli, la prolusione che il valente prof. G. Zuccante dell'Accademia Scientifico-letteraria di Milano ha tenuto nell'apertura del corrente anno scolastico. L'Autore ha trattato uno degli argomenti più gravi e interessanti de' giorni nostri: *l'odierna reazione idealistica* e l'ha trattato da par suo, cioè con molta profondità di dottrina, con grande chiarezza di idee ed eleganza di forma. Premessa una breve introduzione, l'Autore prende ad esaminare le cause della odierna reazione idealistica e le trova: nel Positivismo, il quale, mentre in sul nascere soddisfaceva ad un vero bisogno dello spirito di fronte alle esagerazioni della metafisica, va chiarendosi ogni giorno più insufficiente, essendo degenerato, per opera di taluni zelanti, nel più rigido ed esclusivo sperimentalismo; nella guerra che si è mossa ad ogni idealità dello spirito, snaturando la stessa dottrina dell'evoluzione dalle intenzioni del suo autore, e seguendo fino alle ultime conclusioni la dottrina dello Spencer; nello sfratto che si volle dare al sentimento, considerandolo come il peggiore nemico della scienza, come causa unica di tutti gli errori e pregiudizi; nella decadenza della fede e nel bisogno vivissimo di sostituirle qualche altro sistema che riempia il vuoto lasciato dalla scomparsa della morale sovrannaturale; nella divisione stessa del lavoro per la quale l'uomo, l'operaio specialmente, si riduce a ripetere sempre un solo movimento, diventa una macchina, anzi molto meno, una minima parte di macchina, onde l'essere suo e fisico e morale s'impicciolisce. A ciò s'aggiungano altri fatti non meno manifesti e notevoli: il disagio economico, il dissidio fra le classi sociali, l'aspirazione delle masse a mutazioni assai più grandi delle possibili, la sete inesauribile di godimenti, quel turbamento, quel senso di spos-

satezza e di esaurimento ond'è colto l'uomo moderno per le stesse condizioni di sua vita, ecc. Data una simile condizione di cose, una realtà così triste, è meraviglia se per legge medesima dei contrasti s'è preparato e reso possibile l'odierno moto idealistico? E qui l'Autore, col suo profondo acume critico, ne cerca le prime manifestazioni nello stesso *Inconoscibile* dello Spencer, nell'*Oceano che viene a battere alla nostra spiaggia* del Littrè, nella religione positivista del Comte. Ma se speciale attenzione meritano queste manifestazioni idealistiche che nascono dal seno stesso della filosofia de' fatti, anche altre manifestazioni vogliono esser notate che pur derivando da diversa sorgente, rivelano la stessa essenza; così, ad esempio, l'ipnotismo entrato con Charcot nel dominio della scienza, la telepatia, lo spiritismo e le dottrine teosofiche degli antichi saggi, che vanno diffondendosi specialmente a Londra e a Parigi.

Però in tutto questo, osserva giustamente l'Autore, c'è qualche cosa di torbido, qualche cosa che si perde e s'avvolge come nell'ombra. In un campo più sereno, sebbene con le stesse tendenze idealiste, si muove il pensiero speculativo, e poichè la dottrina dell'evoluzione, malgrado la sua larghezza, comincia a non più soddisfare interamente gli spiriti, eccoci alle *Forze teleologiche*, che vale quanto ideali, dell'Erhardt, le quali s'aggiungono negli organismi alle forze fisico-chimiche, e, fin nei semplici ravvicinamenti e allontanamenti di materia proprii del mondo inorganico, rivelano la loro azione sotto forma di orientazione dei movimenti; eccoci al *Monismo* dell'Haeckel, che cerca in esso il vincolo fra la religione e la fede; al *neo-vitalismo* del Bunge, il quale tende a togliere l'illusione che il fatto meccanico sia equivalente al fatto vitale e più specialmente al psicologico; al neo-vitalismo anche più avanzato e radicale di Max Verworn e del Rindfleisch, de' quali il primo ammette la vita come qualche cosa di primitivo e l'attribuisce, sotto forma di anima, alla plastidula, anzi all'atomo medesimo e il secondo riconosce addirittura nella vita come una rivelazione parziale di Dio. E in un campo più strettamente filosofico, ecco il Lange accarezzare l'idea non già d'una conciliazione, come hanno fatto altri, fra la religione e la scienza, ma d'una religione che stia a lato, anzi di fronte alla scienza e consista nella elevazione delle anime al di sopra della realtà e nella creazione d'una patria degli spiriti, di cui è esempio insuperato la poesia dello Schiller « *Il regno delle ombre* ». E in questo pensiero il Lange s'incontra con lo Stuart Mill, che, non ostante al suo utilitarismo giunge ad una dottrina che lascia intatti nell'uomo i più alti conforti dell'ideale e della fede nel bene, e ritrova, nella coscienza del dovere e dell'amore per l'umanità, i motivi eterni di quel culto del divino e del santo che la critica scalza ogni giorno più nella forma storica della fede positiva e del dogma.

E mistico non meno e idealista, nel senso buono della parola, si rivela

il Tyndall nel suo celebre discorso sull'*Evoluzione storica delle idee scientifiche*. Anche in Francia e in Italia si nota la stessa corrente idealistica e mistica negli studi speculativi. Dell'Italia l'autore ricorda il Fogazzaro, un poeta diventato un istante filosofo per tentare la conciliazione della scienza col dogma; della Francia il Fouillée e il Guyau. Dal campo filosofico passando in altri campi, lo Zuccante dimostra come l'impronta idealistica e mistica sia ancor più notevole. Infatti di fronte al realismo, o meglio, al naturalismo che con lo Zola qualche anno fa dominava sovrano s'è sprigionata ora una reazione che in Francia vanta i nomi di Eugène Gilbert, Renè Doumic, Edouard Rod, Melchior de Voguè, Paul Desjardins, Jules Lemaitre, F. Brunetière, Felix Klein, De Broglie. Georges Renard ed altri. E la reazione non s'è arrestata a questo punto; misurata quasi sempre in Italia, in Germania e, fino a un certo punto anche in Inghilterra, è caduta poi in eccessi nei moti dei Preraffaellisti e ne' Simbolisti. Ma non solo il Preraffaellismo e il Simbolismo, anche altre correnti letterarie rivelano la stessa tendenza idealistica e mistica, e, taluna lo stesso spirito di reazione contro il naturalismo invadente; così il romanzo russo, il dramma norvegese, il psicologismo del Bourget, taluni romanzi del Daudet e di Alessandro Dumas figlio, per tacere del nostro Carducci che, dopo di aver inneggiato a Satana, inneggia ora a Maria. L'idealismo conclude splendidamente l'Autore, è oramai come nell'aria che respiriamo; tutte le forme del sentimento e del pensiero, tutte le manifestazioni dell'azione e della vita ne sono piene, e, per così dire, imbevute. Anche il socialismo trae in fondo sua forza dall'idealismo, perfino l'individualismo, in qualcheduna delle sue manifestazioni più recenti, è profondamente idealistico. Se dunque non possiamo sottrarci a questa reazione idealistica che ci circonda d'ogni parte, sia dessa la benvenuta: ma a patto che si tratti d'un idealismo sano, che combatta bensì le crudezze del realismo, che combatta l'empirismo grossolano di qualche preteso scienziato; ma non irrida stoltamente alla scienza, non degeneri, appartandosi in tutto dalla vita reale e dal mondo, in un misticismo vuoto in cui si perdono le volontà ed i caratteri; a patto che si tratti d'un idealismo, dirò così, operativo, che, pure studiandosi di avvivare la fede in qualche cosa che è al di là e al di sopra del mondo materiale, non dimentichi che quaggiù è la palestra dove le forze della mente e del cuore devono essere esercitate; che quaggiù sono problemi poderosi e paurosi, alla cui soluzione è degno, è nobile consacrare la vita!

G. Bragagnolo.

Francesco Pometti: **Girolamo Savonarola nel IV centenario della sua morte.** — Roma, Forzani, 1898.

Se le feste fiorentine han potuto determinare l'A. di pubblicare questo studio storico sul gran Predicatore ferrarese, il contenuto sostanzioso del lavoro, le nuove vedute e i nuovi documenti che arreca, indicano che esso

era stato già pensato molto tempo prima che le solennità centenarie ne abbiano determinato la stampa: avverto ciò, perchè non vorrei, si confondesse questa colle solite pubblicazioni di occasioni che, salvo lodevolissime eccezioni, aggiungono soli rumori di tipografia a quelli dei festeggiamenti.

Questo nuovo studio sul Savonarola riesce attraente, così per la vivacità e bellezza del dettato, come per l'interesse che naturalmente destano le nuove considerazioni e fatti più accertati con documenti nuovi.

La Gerarchia ecclesiastica, raggiunto il colmo di sua potenza e grandezza verso la fine del secolo XIII, aveva ridotta a sè tutta la vita della Chiesa, e lentamente per abusi egoisti del suo potere veniva perdendo e la sua forza interna e la fiducia dei popoli; onde lo spirito del Cristianesimo si convertì a poco a poco in un giuoco di forme esterne prive di spirito e di verità, dal quale le menti e gli animi più alti e profondi si sentirono allontanati. Dal sentimento di questo vuoto vennero fuori tentativi di riforme. Questi furono due: l'uno prima, e avvenne col tentativo di eliminare gl'inconvenienti e di riformare la gerarchia della Chiesa per suo mezzo e sulle sue basi storiche: l' altro, veduti falliti gli sforzi di riforma tentati e la corruzione tornata più forte, finì colla rottura della coscienza religiosa col suo passato e sorse una forma di Cristianesimo essenzialmente nuova. Il Savonarola appartiene al primo gruppo di riformatori, ed è in compagnia di grandi figure di santi che lo precedettero su questa via e di questi il più vicino è quel Bernardino di Siena che se non fu circondato da quell'aureola di tragico martirio che ebbe il Savonarola, non fu però meno di lui celebre e popolarissimo. Il P. che ha inteso benissimo la posizione storica del suo autore cerca di ravvicinare al gran domenicano, le storiche personalità di Gioacchino di Fiore e del poverello d'Assisi. Se questa pagina bella del suo lavoro ci mostra che lo storico diligente e coscienzioso non ha spento in lui il letterato e l'artista, pure la sua critica gli avrebbe dovuto mostrare che l' amore serafico e la carità di S. Francesco mal si armonizzava con l'iracondia del Frate di San Marco dalle cui labbra la parola divina, secondo la bella immagine del Roscoe, scendeva non come la rugiada del Cielo; ma era piuttosto la grandine devastatrice.

Molta attrattiva ha in questo studio quella parte che contiene l'esposizione di un nuovo documento che l'A. ebbe la ventura di ritrovare nell'Archivio segreto del Vaticano, vol. XLVII della Collez. *Varia politicorum* « ove trovansi anche altre notizie interessanti sul Savonarola ». Il documento riguarda una parte notevole dello scritto del Violi « che seguì giorno per giorno gli eventi di Girolamo in Firenze e ne raccolse dalla viva voce le prediche, e poi le ordinò ed è autore di uno scritto: *Le Giornate* che ci svela con ammirabile e vincente ingenuità i casi di quell'anima trambasciata (pag. 13) ». « Queste *Giornate* sono per la storia del

Savonarola quello che la Leggenda antichissima di Fra Leone è per la vita di S. Francesco d'Assisi (p. 15). » Con brevità non scompagnata da evidenza espone il contenuto di questo ms. e ne mostra tutto il valore storico non solo per la vita del frate ferrarese, ma molto per i tempi che furon di lui. Pel Pometti il Savonarola è un uomo « superiore al suo tempo, ma non superiore al compito prefissosi (pag. 19) egli « fu ugualmente caro a « Martin Lutero che vide in lui un precursore della Riforma e a S. Filippo « Neri che lo ebbe in concetto di santo. Senza dubbio ne fu pura la vita, ele- « vata la mente, nobile il sentire; ma la sua persona acquista maggiore « importanza se si rileva nella sua realità. Con lui si chiude la storia della « protesta isolata e le vampe salienti del suo rogo preludiano l'incendio « della rivoluzione religiosa e della protesta in massa ». Queste parole mi ricordano i versi di M. A. Flaminio:

Dum fera flamma tuos, Hieronyme, pascitur artus
Religio Sanctas dilaniata comas
Flevit, et o, dixit, crudeles parcite flammae,
Parcite, sunt isto viscera nostra rogo.

E. P.

ROMANO: **Il Museo Pedagogico Nazionale di Madrid e l'insegnamento pedagogico in Italia** — Asti, Brignolo, 1898.

L'A. parte dal concetto che ogni popolo pur conservando quella fisonomia propria che ha nella storia della civiltà, deve attingere quanto di perfetto trova nella vita e nella storia di altre genti e popoli chè tutti, come organi varii di un corpo, cospirano diversamente ma armonicamente all'unità ed al perfezionamento del genere umano. Onde di questa relazione accurata e particolareggiata che dà del Museo pedagogico di Madrid egli spera bene affinchè chi può, sappia trovare vantaggio per rinvigorire i nostri Istituti e l'insegnamento pedagogico veramente deplorevole del nostro paese.

L'A. ne fa una esposizione non bella e ne indica le cause e ne propone le riforme. Sarà ascoltato? Ce ne rincrescerebbe pel nostro paese, se non lo fosse; specialmente che molte di queste idee possano effettuarsi senza molte innovazioni dell'assetto presente degli studii.

Desideriamo che si legga questo lavoretto del Romano e si esamini attentamente discutendosene di proposito le riforme che vorrebbe introdotte nel nostro insegnamento pedagogico e si discutesse serenamente, obbiettivamente; il che non si può far ora da noi in questo breve annunzio. La *Rivista* sarebbe lieta di pubblicarne le disamine coscienziose giacchè delle questioni pedagogiche si è interessata sempre, anzi, e anche in ciò è d'accordo col Romano, non senza suo dispiacere vede questi argomenti poco trattati con quella serietà e profondità con cui si studia in altri paesi

E. P.

G. Zuccante: **Il Concetto e il Sentimento nella Divina Commedia.** — Milano, 1897.

Questa bella ed interessante conferenza letta, il 12 decembre del 1897, nell'aula magna dell'Accademia scientifico-letteraria di Milano, vuol mostrare che Dante riassumendo e rifacendo suo il passato colla forza di un pensiero originale preannunzia l'avvenire come aurora luminosa « Egli riunisce i tempi; e riunendoli, li domina, e, dominandoli, sottrae sè stesso all'oblio che loro tien dietro e diventa immortale. (p. 2). L'A. trova i fonti principali della dottrina dantesca in Boezio, Platone ed Aristotele e si ferma specialmente a esporre le idee della Natura dello Stagirita le quali l'illustre conferenziere espone con sobrietà e limpidezza e ne fa vedere i riscontri mirabili nella Divina Commedia. Ma alle scaturigini peripatetiche, l'A. aggiunge quella del Cristianesimo e del platonismo là dove il Cristianesimo aveva accettato la dottrina platonica « nelle sue grandi linee; purificandola ed elevandola a potenza novella ». Ma di questa filosofia platonica più larga vena ritrova nella dottrina d'amore del divino poema.

Certamente i limiti e l'indole della conferenza hanno impedito all'A. di profondarsi in una ricerca più intima delle dottrine dell'Amore di Dante additando la vena più ricca e più vistosa, senza fermarsi a rinvenire gli altri rivoli che vengono dalla Cavalleria, dai Provenzali e dalle dottrine degli Eretici del Medio-Evo e dei Mistici. Dante che secondo un'espressione del Villamain, è scolaro della Bibbia e di Aristotele, di Virgilio e della Scolastica, era anche un fine osservatore della natura di cui sentiva le più reposte bellezze, come evidentemente ci fa vedere lo Zuccante. Con delicatezza d'artista sa cogliere nel poema sacro le prime e vive impressioni dei fenomeni naturali che Dante nei riposi della sua alta fantasia rende con l'amabile semplicità del mondo nascente. E questo sentimento vivo e profondo della natura l'A. ha cura di mettere in relazione con quello degli antichi, dei SS. Padri, dei contemporanei e dei moderni presso i quali è sempre unito al dolore del pessimismo. Conclude « Nel poema di Dante in mezzo a ciò che è caduco e transitorio e al di sopra di esso, campeggia ciò che non muore: lo spirito dell'uomo e la natura delle cose. » Onde possiamo dire che la Divina Commedia vivrà, *tant que la poesie sera cherie dans le monde.*

E. P.

F. Pillon: **L'Année philosophique** (VIII année). — Paris, Alcan, 1898.

La prima parte di questa importante raccolta contiene tre memorie dei suoi consueti collaboratori: *L'idee di Dio* del Renouvier; la *Filosofia di Paul Janet* del Dauriac; *La critica del Bayle, critica dell'atomismo epicureo* del Pillon. La seconda parte rende conto di novantasei pubblicazioni filosofiche francesi.

G. TARDE: **Les lois sociales.** — Paris, Alcan, 1898.

Il Tarde non si è proposto solamente di dare il riassunto delle sue principali opere di Sociologia generale — *Leggi dell'Imitazioni, l'Opposizioni universali* e la *Logica sociale* — ma sommamente di lumeggiare con considerazioni d'ordine generale, l'intimo legame che li unisce. I mutui rapporti dei tre termini, ripetizione, opposizione e adattamento vengono agevolmente intesi allorchè si considera la ripetizione progressiva, come funzionante al servizio dell'adattamento che diffonde e che colle sue interferenze, sviluppa coll'aiuto alle volte dell'opposizione, che colle sue interferenze d'altra specie, condiziona. Si può anche credere, come dimostra il Tarde, che tutti e tre cooperano all'espansione della variazione universale sotto le loro forme individuali e personali più elevate, più larghe e più profonde.

J. STUART-MILL.: **Correspondence inédite avec Gustave d' Eichthal** trad. e pref. par Eug. d' EICHTHAL. — Paris. Alcan, 1898.

Questa corrispondenza inedita dello Stuart-Mill con Gustavo d' Eichthal, pubblicata da Eugenio d'Eichthal, aggiunge pagine molto curiose alle *Memorie* dell'illustre filosofo inglese, perchè ricorda l'influenza che il Sansimonismo ebbe sulle sue idee. Nel 1828, data delle prime lettere, il Mill aveva 22 anni e il suo corrispondente ne aveva 24. Eppure leggendo queste lettere ci si meraviglia della maturità e della larghezza di queste giovani menti, dei vasti orizzonti che s'aprono al loro spirito, della sicurezza con cui procedono da idee generali e dell'ardore delle loro aspirazioni filantropiche. La prima parte della loro corrispondenza arriva fino al 1842. Dopo una luuga interruzione è ripresa nel 1864 e passa rapidamente in rassegna gli ultimi avvenimenti del secondo impero e le diverse questioni filosofiche e sociali che vi si collegano. È un documento molto importante per la storia della gran mente dello Stuart-Mill e, in generale, per la storia della filosofia contemporanea.

EDM GOBLET: **Essai sur la classification des sciences.** — Paris, Alcan, 1898

Ogni scienza è un sistema di verità generali, ed è un tutto che ha la sua unità. In che consiste e su che si fonda questa unità? La scienza totale è anch'essa un sistema coerente? Quale è il luogo di ciascuna scienza della scienza totale? Ecco quali sono le questioni studiate in questo volume dal Goblot.

Nella prima parte dimostra che la scienza ha una sua forma; che i differenti metodi, specialmente il dimostrativo e l'induttivo o sperimentale, convengono a due specie di scienze differenti ma a dei momenti differenti di progresso in tutte le scienze. Nella seconda parte indagr le decisioni pro-

fonde, radicali, che separano i differenti rami del sapere umano. Così intesa la classificazione delle scienze non è una costruzione artificiale e fittizia.

I differenti sistemi studiati dall'autore comprendono: le matematiche, la meccanica, la cosmologia, la biologia, la psicologia, la sociologia, l'estetica e la morale. Studia come esse si organizzano e si distaccano dalle altre via via che si formano, e come ciascun'idea prende il suo posto nel sistema. Osservare e descrivere, ecco la regola che s'è imposto il Goblet. Partendo dalle più perfette scienze vien a quelle meno precise e definite, però evita accuratamente di assegnare una evidenza arbitraria ai contorni indecisi di esse.

EMILIO MORSELLI: **Sociologia generale.** — (Manuale Hoepli — serie scientifica, 271). — Milano, Hoepli 1898.

Non è mai abbastanza lodato il signor Hoepli che mira a diffondere nel nostro paese ogni cultura, scientifica, letteraria e professionale, colla sua collezione di Mannali nei quali insieme con una semplicità ma correttezza ed esattezza di dizione si vien ragionando d'ogni cosa e secondo lo spirito delle scienze più recenti. L'ultima di questa pubblicazione che ci è pervenuta, è il Manuale di Sociologia del Morselli. Il Morselli senza aver la pretenzione di dir cose nuove, ci fa intendere chiaramente ed ordinatamente vien dicendo quale è la posizione presente della Sociologia, quali i metodi, quali i mezzi per progredire. Egli nella esposizione delle dottrine attinge direttamente alle fonti originali, e anzi ne indica il valore con lodevole indipendenza di giudizio. Ma non avrebbe fatto cosa buona indicare anche oltre le opere dei grandi maestri, quella che chiamano letteratura scientifica della Sociologia? Quanto non ne è ricca l'*Année Sociologique* del Durkheim? Per lo meno si poteva limitare alle opere di sociologia che sono state pubblicate in Italia e delle quali alcune sono veramente di molto valore pregiate dagli stranieri studiosi, poco conosciute da noi, diffidenti del nostro merito, perchè incuranti di conoscerci e pregiarci sempre per quel maledetto spirito di parte che di forti ci fa impotenti. Il manuale è diviso in cinque capitoli. Nel primo si esaminano le origini del socialismo, il dominio della sociologia e la sociologia nella classificazione delle scienze: nel secondo, il metodo e i problemi della sociologia, non che le concezioni del principio fondamentale della vita sociale: nel terzo si ragiona della base fisica della vita sociale, della società e delle organizzazioni, economica, giuridica, politica: nel quarto si discorre delle società animali e umane dell'evoluzione sociale, famiglia e stati: nel quinto, delle leggi sociologiche etc. Alla conclusione tengono dietro due appendici: l'una sulla teoria dell'evoluzione dello Spencer, l'altra sulla possibilità di una scienza della società.

ERNESTO PASSAMONTI, *Redattore Responsabile.*

Roma — Tipografia di G. Balbi — Via della Mercede, 28-29.

LA INTERPRETAZIONE MECCANICA DELLA VITA

SOMMARIO: — Le meravigliose manifestazioni della vita. — Esse inducono ad ammettere una forza speciale; — ciò non può essere. — Interpretazione meccanica della vita: — la materia organica non differisce dalla restante; — le sue proprietà fisico-chimiche non le sono esclusive; — moto e senso ponnosi pure ricondurre a principii fisici. — Conclusione.

La vita che noi sentiamo di possedere e della quale vediamo dotati in grado diverso gli animali tutti non meno che i vegetali, è un fenomeno così complesso e grande che ci riempie di maraviglia ogniqualvolta gli rivolgiamo la mente.

È meraviglioso infatti se anche solo con uno sguardo superficiale da profani contempliamo lo spettacolo di questo sterminato numero di viventi che popolano fittamente il nostro globo. — Tutte le terre dalla riva dei mari al margine dei ghiacciai, dall'equatore al circolo polare, sono coperte da un denso manto di alberi, di arbusti, di erbe, di muschi, di felci e di licheni, frammezzo a cui si muove e si agita, striscia, cammina, corre, salta, vola, brulica un'infinità di animali diversi. — E la stessa intensità di vita, ed anzi maggiore, si riscontra nelle acque; massime in quelle dei mari. Quivi sui littorali al flusso e riflusso di marea prosperano rigogliose le alghe più diverse ed i più svariati granchi e ricci e vermi e pesci; mentre molti e molti preferiscono acque più profonde e si spingono giù giù negli abissi oscuri sino a cinque, sette, nove e più mila metri;

ed altre ed altre prediligono la vasta sterminata libera superficie dove non è che acqua e cielo e vi formano quasi uno strato gelatinoso di vita. Non paghi di occupare tutte le terre e tutte le acque, i viventi invadono anche sè stessi; molti vegetali ed animali infatti prendono stanza nel corpo di altri vivendovi parasiti.

Ed in questo fervido rigoglio di vita che non lascia vuota alcuna, per quanto piccola, plaga abitabile, che si spinge con arditi pionieri sino alle aride sabbie del deserto e sulle perpetue nevi dei monti e dei poli, in questo fervido rigoglio, ripeto, quale meravigliosa varietà di forme! forme diverse quasi all'infinito per grandezza, per aspetto, per struttura.

Della grandezza si hanno tutti i gradi immaginabili, dal volume di qualche millesimo di millimetro a quello di qualche centinaio di metri. Infatti da un lato tra gli infimi organismi troviamo, per citare un esempio su mille, i corpuscoli oscillanti della pebrina che hanno un diametro massimo di 4 micromillimetri ed uno minimo di 2 e dei quali quindi occorre più di un milione per formare un millimetro cubo. E d'altro lato abbiamo la balena che può raggiungere trenta metri di lunghezza ed un volume di ben trecentocinquanta, quattrocento metri cubi; abbiamo le Sequoie della California, non meno che le Adansonie del Capo Verde che s'innalzano ad oltre cento metri con un tronco di trenta, quaranta metri di circuito. E tutti tanto i pigmei che i giganti e gl'intermedi, hanno lo stesso fato di ogni vivente, che è quello di nascere, crescere e morire.

Se li riguardiamo nel loro aspetto esterno i viventi non

sono meno mirabili. Quanta e quale varietà non ci offrono i vegetali che ora formano semplici pellicole che rivestono le roccie, ora morbidi velluti e soffici tappeti sul suolo, ed ora si adergono affollati a formare un maestoso bosco secolare! e quanta magnificenza rivelano dessi nel regolare intaglio delle loro foglie, o nelle infinite sfumature di tinta e d'olezzo dei loro fiori! — Gli animali poi che completano il paesaggio, brulicando minuti nei soffici tappeti, o rallegrando col canto il maestoso bosco, superano ancora i vegetali in varietà di forme ed in bellezza! Chi non ebbe mai un moto di estasi attonita davanti alla irrequieta leggerezza d'una variopinta farfalla, davanti all'elegante piumaggio d'una paradisea, davanti alla evanescente diafana figura di molti abitatori del mare!

E tutto ciò è nulla rispetto alle sorprendenti meraviglie che ci presentano questi esseri quando noi, curiosi e pazienti, con lo scalpello anatomico ed il microscopio ne investighiamo la struttura; quando rileviamo il saggio meccanismo degli apparati, degli organi, dei tessuti istiologici, degli elementi cellulari; e rileviamo che il tutto è coordinato in un complesso armonico solo. Allora spontanee ci vengono alle labbra quelle parole di Linneo così semplici e così grandi nella loro semplicità: « Quae vis, quanta sapientia, qualis inexplicabilis perfectio! ».

E la meraviglia cresce ancor più se ci rivolgiamo a considerare le manifestazioni vitali. Anzitutto è meraviglioso per sè stesso il fenomeno della vita complessiva di ogni singolo individuo; vegetale od animale che sia, che come ognuno sa, nasce da un piccolo germe, si sviluppa, si nutre,

cresce, estrinseca le sue doti e dopo un certo tempo, deperisce e muore. Ora questo nascere, crescere e morire che egli fa, quasi come una fiamma che s'accende, brilla e si spegne; del quale non v'è indizio prima, non vi è traccia dopo; che sorge dal nulla e nel nulla scompare, è veramente meraviglioso ed inesplicabile!

Poi sono singolarmente meravigliosi gli aspetti diversi sotto i quali la vita si manifesta. I vegetali che nella grande generalità sono fissi al suolo per lo più immoti e mancanti di apparente sensibilità, posseggono la facoltà straordinaria di prendere la materia inorganica dell'acqua, dell'aria e del suolo e fabbricarne materia organica; organica semplice ed organica organizzata o vivente.

Gli animali invece che mancano di questa straordinaria dote e si limitano ad assumere dai vegetali direttamente od indirettamente, materia già organica, godono invece in alto grado le facoltà del pari straordinarie del moto e del senso; le più meravigliose delle manifestazioni vitali. — Il moto comincia negli animali inferiori con le semplici contrazioni ameboidi del plasma (del resto possedute anche dai vegetali) e ascendendo nelle varie branche del grande albero zoologico, si viene man mano precisando, rendendosi più spiccato e più vario; evolvendosi nei diversi aspetti della forza, della rapidità, della precisione, dell'agilità e dell'eleganza; così che negli animali superiori, l'uomo non escluso, è veramente una meraviglia l'osservare le movenze svariate di locomozione e di prensione di cui sono capaci. Tanto più poi che in tutto il regno animale la maggior parte dei moti hanno la parvenza di essere spontanei; determinati cioè da una libera

volontà. — Il senso d'altro lato è ancor più mirabile. Esso pure comincia negli organismi inferiori quale una semplice proprietà fondamentale del plasma, come il moto (che del resto nei primordi gli è inscindibile); si evolve man mano fra le varie branche animali, colle varie maniere delle sensibilità specifiche a tutti note, del tatto, del gusto, dell'olfato, dell'udito e della vista; e raggiunge in ciascuna una perfezione sorprendente, tanto nell'analisi della natura delle impressioni, quanto in quella della loro intensità. Vi sono persone, ad esempio, che percepiscono distinti ventiquattro toni diversi nell'intervallo dell'ottava musicale (come assicura Helmoltz); persone che rilevano a parecchi metri di lontananza il battito di un orologio da tasca. E quivi pure la meraviglia del fenomeno del senso, viene accresciuta dal fatto che la maggior parte delle sensazioni sono conscienti. — Ed anzi cresce a mille doppi se si considera che le concrete impressioni dei sensi ricevute dal cervello, vi lasciano un'impronta che in date circostanze viene ripresa e diventa causa di una nuova impressione sensoria, interna ed astratta, consciente o meno; e che il complesso di cotali impressioni astratte od immagini, alternandosi, succedendosi, intrecciandosi in un modo che non arriveremo forse mai a capire, costituiscono il sublime fenomeno del pensiero. Il quale è quindi anch'esso un fenomeno vitale. Un fenomeno vitale che al pari degli altri ha le sue lontane ed umili origini negli animali inferiori, si evolve nei medi, si perfeziona nei superiori e raggiunge nell'uomo quell'apogeo altissimo che lo stacca tanto dalla restante turba animale, da fargli dimenticare la propria natura e credersi pari a Dio.

Ora se noi riflettiamo a questo meraviglioso fenomeno della vita, che a larghi tratti vi abozzai, e massime a quest'ultima sublime estrinsecazione del pensiero, ci pare veramente a primo aspetto impossibile che tutto ciò si compia soltanto per opera delle solite forze chimiche, fisiche e meccaniche che governano il mondo, e ci pare quindi necessario di dover ammettere l'intervento di un'altra forza o principio.

E quivi, per il caso nostro della specie umana, voi me lo suggerite: questo principio, questa forza è lo spirito incorruttibile, diretta emanazione di Dio che anima questo corpo frale e che appunto dicesi «anima». Ma quivi pure la scienza, come già per l'ipotesi della Creazione (1), mancandole ogni prova tanto in favore che contro, non nega e non afferma e quindi cerca altrimenti la spiegazione.

Del resto pur essendo buoni credenti che ammettono indiscussa l'esistenza dell'anima, rimane sempre che questa non vale a spiegare il meraviglioso fenomeno della vita. Infatti, se l'anima (come chiunque l'ammette non nega) implica la coscienza di esistere e la libera volontà di agire, come avviene egli mai che ciascuno di noi, che pur fin dalla nascita possiede l'anima, venga al mondo a propria totale insaputa e senza volerlo? che del pari senza volere e sapere egli si sviluppi; che si faccia grasso o magro, biondo o bruno, sveglio o tardo, senza aver avuto mai coscienza di quanto accadeva, nè avere influito mai con la propria volontà, per riuscire in un modo piuttosto che nell'altro? Come avviene egli mai che continuamente tutti i fenomeni vitali, coi quali la compagine del nostro corpo viene conservata integra e tenuta pronta sempre ad agire

(1) Vedi l'articolo precedente mio (*Riv. ital. di Filosofia*, maggio-giugno '96) « Sulla Origine della Vita ».

e pensare, si compiano ad insaputa dell'anima e senza che essa possa volere altrimenti? Non lo sappiamo! — Tuttavia d'altro lato se noi riflettiamo che di tutti i fenomeni vitali quelli che cadono sotto il controllo dell'anima, sono soltanto i movimenti, le sensazioni ed i pensieri che servono a metterci in rapporto col mondo esterno e non le funzioni di nutrizione, circolazione, escrezione, assimilazione ecc. che servono ad intrattenere la vita; se riflettiamo a questo dobbiamo supporre che in certo modo, l'anima sia una disdegnosa signora che è venuta ad abitare un magnifico palazzo, nel quale essa mena vita brillante, mentre l'ignoto padrone che l'ha fabbricato si tiene in disparte e ne cura l'amministrazione all'insaputa di lei. E concludere quindi che se nel nostro corpo esiste una forza speciale che lo regge, oltre le solite, questa non è e non può essere l'anima, sibbene qualche altro principio.

E a tale conclusione devono a più forte ragione pervenire coloro che asseriscono essere l'anima unico ed esclusivo retaggio dell'uomo. Infatti negli animali, massime nei superiori, il fenomeno della vita è così simile a quello dell'uomo, che fa sorgere la stessa idea espressa prima, che cioè non lo si possa spiegare alla semplice stregua delle solite leggi del mondo inorganico; e quindi a più forte ragione se non hanno l'anima, devono possedere un altro principio direttivo. — Ma v'è dippiù, siccome gli animali superiori si collegano senza interruzioni e lacune con gl'inferiori, e questi a loro volta coi vegetali inferiori che del pari si collegano ai vegetali superiori, ne viene di logica conseguenza che tale idea debbasi concepire per tutto intero il mondo organico; cioè che per tutti i viventi debbasi

ammettere un principio direttivo della vita; e di tal modo generalizzata l'idea, l'esistenza di un tale principio, diventa ancora più verosimile.

Questo concetto di una forza speciale che presiede ai fenomeni della vita, che organizza la materia bruta in materia vivente, è ben lungi dall'essere nuovo, giacchè fin da venticinque secoli addietro Aristotile aveva intraveduta la necessità di ammettere oltre l'anima dell'uomo (ψυχή) anche un principio vitale indeterminato regolatore delle funzioni organiche (εντελεχια). — Tale necessità venne riconosciuta pure nell'evo moderno dal Leibnitz che si valse anche dello stesso vocabolo aristotelico entelechia; riconosciuto dal Van Helmont che usò invece la parola *archeo*, cioè capo, comandante; dal Barthey che introdusse l'espressione di *forza vitale*, e da molti e molti altri, per non dire da tutti. — E benchè col progredire della scienza le ragioni di ammettere uno speciale principio vitale, andassero man mano diminuendo, il concetto non iscomparve mai e fa tuttora capolino. Saverio Richat, il celebre fisiologo, per quanto cercasse la meccanica interpretazione dei fenomeni vitali, era d'avviso che nei corpi vivi gli elementi costitutivi, sieno rattenuti da un principio permanente che si oppone all'azione altrimenti contraria delle forze fisiche o chimiche, e quindi definiva la vita come: « l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort » e considerava questa come una vittoria che le forze stesse riportano sull'organismo. — Cuvier, il freddo e positivo fondatore dell'anatomia comparata, condivide la stessa idea e dice che « une force particulière aux corps vivants retient ensemble leurs molecules et en attire

d'autres en *surmontant* les lois physiques et chimiques, qui les *régiraient* dans leur état libre; aussi ces molecules ne tardent-elles pas, sitôt après la mort a se séparer pour former de nouveaux composés » (*Tabl. élèm. hist. nat. anim.*, p. 6). — Virchow, il grande patologo tedesco, esprime in epoca a noi molto vicina, cioè nel 1856, un concetto consimile ammettendo che i fenomeni vitali non si lasciano interpretare come semplici manifestazioni delle forze inerenti alla materia: « die Erscheinungen des Lebens lassen sich nicht als eine Manifestation der den Stoffen inhärirenden Naturkräfte begreifen » (*Virchow's Arch.*, IX). — Darwin non si è preoccupato di questa questione della forza vitale; tuttavia il suo libro sulla origine della specie chiude con parole che implicano chiaro il concetto di un principio direttivo speciale della vita, e cioè: « There is grandeur in the view of life with its several powers, having been originally breathed by the Creator into a few forms or into one ». — Milne-Edwards, il maggiore degli zoologi francesi della scuola di Cuvier, dopo avere con scrupoloso metodo scientifico, studiato per tutta la vita i fenomeni vitali, nel 1881 chiudendo la voluminosa serie delle sue classiche lezioni di fisiologia, trova assolutamente necessario di ammettere che nei corpi vivi esista oltre alla materia ponderabile riconosciuta dalle analisi chimiche, anche « une substance vivifiante incorporelle, invisible, dont la présence ne peut être constatée ailleurs que chez les animaux ou les plantes » (*Leç. sur la physiol.*, t. XIV, p. 264).

Ed a questi pochi nomi illustri potrei aggiungerne altri di non minor vaglia, e molti, molti ancora che in un modo o nell'altro si rivelarono e si rivelano propensi ad

ammettere per i corpi vivi una forza speciale; potrei aggiungere i nomi di autorevoli cultori scientifici d'ipnotismo che non sono alieni dall'interpretare quegli strani fenomeni come dovuti, se non più ad un fluido, ad una forza, o neurica, o psichica, o ipnotica, che emana dagli organismi e dagli organismi viene sentita. — Ma tutto questo a nulla gioverebbe, non servirebbe mai a dimostrare che una forza vitale esiste realmente; giacchè tutto questo proviene da un concetto soggettivo nostro, che per quanto anche generalmente diffuso tra scienziati e profani, non ha valore positivo. Esso in fondo non è che un'ultima espressione di quel vago indistinto bisogno che la nostra mente sembra avere di attribuire ad ogni cosa uno spirito invisibile che la regge; quel bisogno che ha creato tante favole, fole e fiabe; che ha popolato boschi, fiumi, campi e case di fauni, di ninfe, di lari, di geni, di fate, di gnomi, di cobbolds, ecc.; — quel bisogno stesso che probabilmente induceva gli alchimisti a chiamare col nome latino di *spiritus* in senso buono e col vocabolo nordico di *ghost* (spettro) in senso cattivo, ogni sostanza invisibile ed impalpabile di cui sentivano però gli effetti; così denominarono *spirito di vino* l'alcool etilico e *gaz* (ghost) *di carbone*, l'ossido di carbonio e l'anidride carbonica.

La scienza quindi anche malgrado l'opinione espressa dai più eletti de' suoi cultori, non può sino a prova positiva, ammettere che nelle manifestazioni vitali intervenga altra azione all'infuori di quella delle note forze chimiche fisiche e meccaniche. — Essa negli ultimi tempi ha potuto asso-

dare inconcusso il grande principio della immanenza ed unità delle forze; secondo cui, come è noto, tutte le presupposte distinte energie della chimica, della fisica, della meccanica, sono semplici modalità di una forza unica universale; ed a priori quindi la scienza conclude che una forza vitale a sè distinta non può esistere, o che tutt'al più esiste quale modalità della stessa forza unica universale. — Ma oltre a ciò essa può a posteriori dimostrare, che tutto quanto riguarda la vita rientra in fondo nelle leggi dei corpi inorganici; che la materia di cui gli organismi sono costituiti, è la stessa che forma i minerali e le roccie; e che le proprietà ch'essa presenta sono spiegabili alla stregua dei principii noti della chimica, della fisica e della meccanica.

Questo è quanto la scienza può dire intorno alla natura del fenomeno vitale, e questo è quanto io appunto intendo esporvi in breve con ciò che segue. Comincio dalla materia.

Che la materia organica sia la stessa che si trova ne minerali è facile dimostrare. Infatti per quanto gli animali ed i vegetali a primo aspetto paiano costituiti da materiali affatto diversi da quelli che si riscontrano nel mondo inorganico, come pelle, adipe, carne, sangue, corteccia, foglie, legno, frutti, semi; tutti questi materiali si riducono in pochi gruppi di sostanze o principii immediati, dei quali principali sono indicati nel sottostante prospetto (1) e

(1) Alcuni dei principii immediati:

Di tipo inorganico: — Acqua (in grande quantità); — Sali diversi (carbonati, fosfati, solfati, cloruri, fluoruri ecc.).

Di tipo organico:

A) Ternarii: Acidi (lattico, urico, citrico, tartarico, malico, formico,

cioè: L'acqua e diversi sali che hanno evidentemente natura inorganica; gli acidi, gli amidi, gli zuccheri, i grassi ecc., che in gran parte si sono ottenuti artificialmente nei laboratori con gli stessi processi che valgono per i composti inorganici; ed infine gli albuminoidi che costituiscono la sostanza veramente essenziale di ogni organismo, ed intorno ai quali tutti gli altri si raggruppano sia come gradi preparatori della loro costituzione e sia come gradi regressivi della loro scomposizione. — Ora questi albuminoidi stessi dei quali taluno venne del pari ottenuto artificialmente nei laboratori, come i precedenti, non contengono neppure essi alcun elemento che sia esclusivo a loro e che non esista già nel mondo inorganico. Ed in vero l'analisi chimica ha da lungo dimostrato che scomponendo gli albuminoidi, gli ultimi costituenti che si ottengono sono precipuamente azoto, idrogeno, ossigeno e carbonio, che come è noto formano da soli l'aria e l'acqua; ed a questi vi si aggiungono quantità costanti di zolfo e di fosforo, non meno che traccie incostanti di sodio, di cloro, di magnesio di calcio ecc. che si trovano ovunque disciolti nelle acque, o solidi nel suolo (1). — Nessun elemento

---

butirico ecc.). — Grassi (olii, adipi, ecc) — Zuccheri (destrosio o d'uva, levulosio o di frutta, saccarosio o di canna, lattosio o di latte). — Amidi (amido p. d., glicogene). — Cellulosa (cellulosa p. d., tunicina).

B) Quaternari: Albuminoidi: proteici (albumina, globulina, vitellina ecc.); proteidici, (emoglobina, nucleina ecc.). — Albumoidi (cheratina, elastina, collagene ecc.).

(1) Sostanze indecomposte (elementi) che si riscontrano negli organismi:
Costanti: Carbonio, Ossigeno, Idrogeno, Azoto, Solfo, Fosforo
Rare: Sodio, Cloro, Potassio, Calcio, Magnesio, Ferro, Silicio
Rarissime: Fluorio, Jodio, Bromo, Magnesio, Rame.
Accidentali: Litio, Rubidio, Cesio, Stronzio, Alluminio, Zinco, Arsenico.

quindi si trova negli albuminoidi, che non sia anche nell'ambiente circostante inorganico, nessuno che possa dirsi l'elemento peculiare della vita.

Fra la materia bruta inorganica, dunque, e la materia vivente organica, per ciò che riguarda la natura o qualità degli elementi atomici costitutivi, non esiste alcuna sostanziale differenza. E se ve n'esiste una essa è dovuta soltanto al numero degli atomi che raggruppati dall'affinità chimica costituiscono le molecole, e dal modo col quale si raggruppano a costituirle; giacchè nella molecola dell'albumina, che è la materia organica per eccellenza, o la vera depositaria della vita, vi è uno stragrande numero di atomi, che di gran lunga oltrepassa quello di ogni altra molecola delle sostanze inorganiche, e vi è un sistema di aggregazione così complicato, che malgrado gli studi profondi, recenti, si è ancora ben lontani da poterlo solamente abbozzare (1). — Tale differenza tuttavia non è assoluta, ma relativa; essa non scava tra l'albumina e le sostanze inorganiche, alcun abisso; perocchè vi sono in certo modo numerosi i gradi di passaggio. Infatti tra le sostanze inorganiche, se ne trovano alcune aventi molecole di due soli atomi forse, e di struttura semplicissima; altre di tre, di quattro aventi struttura meno semplice; altre di maggior numero ancora con struttura più complessa; ve ne sono alcune persino nelle quali le molecole si uniscono quasi a guisa di atomi a for-

(1) Per quanto riguarda il numero degli atomi la molecola albuminoide sarebbe: secondo Schützenberg = C_{240} H_{392} N_{65} O_{75} S_8; — secondo Grübler (albumina cristallizzata di semi di zucca) = C_{292} H_{481} N_{90} O_{88} S_2; — secondo Preyer (emoglobina) = C_{600} H_{960} N_{154} Fe S_3 O_{179}; — secondo Zinofski (emoglobina pura) = C_{712} H_{130} N_{214} O_{245} Fe S_3.

mare molecole più complesse e che di certo hanno struttura assai complicata. Ora tutto questo rivela veramente una specie di graduatoria evolutiva dal semplice al composto, che dalle sostanze inorganiche elementari a molecole biatomiche e struttura semplicissima, può condurre alle sostanze organiche complesse a molecole pluriatomiche e struttura complicatissima. — E tale graduatoria la si può riconoscere e seguire passo per passo in tutte quelle sostanze chimiche che sono combinazioni del carbonio e che tutte, direttamente o indirettamente, si raggruppano lontane o vicine all'albumina predetta.

Da tutto questo appare dunque chiaro che rispetto alla costituzione chimica, non vi è tra la materia organica e le sostanze inorganiche, alcuna fondamentale differenza, nè per la natura degli atomi elementari, nè per il numero, nè per la disposizione loro. Così che la materia organica puossi benissimo considerare non altro che uno stato chimico più complesso della materia in genere.

Ed a questa stessa conclusione possiamo facilmente pervenire, se per poco ci diamo la pena di osservare come sotto i nostri occhi si svolga e si conservi la vita.

Per vita in questo caso, come ben capirete, intendo significare il complesso di tutti i viventi che si trovano sulla superficie del globo. — I viventi sono altrettanti numerosissimi individui, appartenenti a numerosissime e diverse specie, dei quali ciascuno prende origine da un piccolissimo germe. Questo germe appena trova condizioni favorevoli d'ambiente, si sviluppa crescendo in volume e struttura, continua a crescere sino ad un certo punto, estrinseca le

sue doti, poi deperisce e muore: ma prima di morire dà origine ad altri germi, simili a quello da cui egli stesso pervenne, i quali tutti si sviluppano alla stessa guisa, e percorrono le stesse, se non affatto identiche fasi.

Ora dove prendono mai questi individui la materia che loro abbisogna per costruire la propria compagine? — Fin che sono nei primordi, i germi la prendono, o piuttosto la ricevono, dal corpo materno. Ma appena sono in grado di bastare a se stessi, i giovani individui la pigliano qua e là diversamente a seconda della loro natura.

Gli animali carnivori la prendono da altri animali in generale erbivori e frugivori, ed in questo caso la materia organica animale ingesta, non si spande già tal quale nelle varie regioni del corpo del divoratore, così che la pelle faccia pelle, la carne faccia carne e le ossa facciano ossa; sibbene viene, come si sa, digerita cioè ridotta in un liquido, dove è scomparsa ogni struttura e dove non si trova che un miscuglio di composti chimici, una materia organica non organizzata; il qual liquido, diffuso poi nelle varie parti del corpo, fornisce il materiale con cui le parti stesse accrescono e completano la propria compagine, costituendo così invece da esso materia organica, organizzata e vivente. — Gli animali erbivori e frugivori, che sono pasto dei carnivori, prendono il materiale del loro corpo dai vegetali, ed in questo caso è facile capire, che la materia vegetale ingesta non vada tale quale nelle varie parti del corpo, ma che venga digerita. Effetto della digestione è di produrre quivi pure un liquido senza struttura, (materia organica non organizzata) dal quale i vari organi prendono ciò che loro abbisogna e ne formano la propria compagine, materia orga-

nica, organizzata e vivente. — I vegetali infine, che sono pasto degli animali erbivori e frugivori e lignivori, non possono da altro prendere il loro nutrimento che dal mondo inorganico; ed è ciò che in realtà essi fanno. Essi tolgono all'aria, all'acqua ed al suolo, sostanze diverse con le quali costruiscono il proprio corpo, che sono precipuamente: l'acqua presa tal quale; il carbonio sotto forma di acido carbonico; l'azoto sotto forma di nitrati e di ammoniaca in sali ammoniacali, non meno che libero per opera di taluni microbi; ed infine alcuni sali diversi. Essi sono dunque i produttori della materia organica che, come si vede, fabbricano con sostanze inorganiche; mentre gli animali non ne sono che trasformatori.

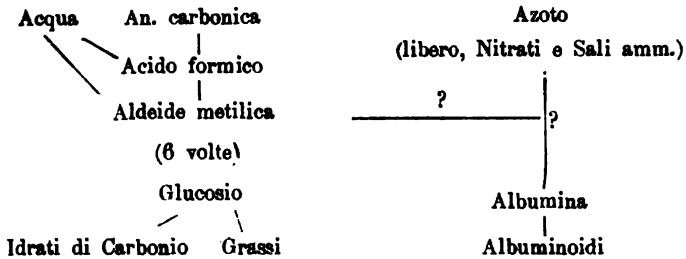
Ma, e tutta questa materia che i vegetali fabbricano e gli animali trasformano, che cosa diventa poi? Se continuasse a prodursi sempre, essa formerebbe in breve uno strato potente sulla superficie del globo e finirebbe a costituire da sola la crosta terrestre; se ciò fosse tellurica-mente possibile. Ma così non avviene, perchè, come ognuno sa, tutti i viventi, dopo avere raggiunto un certo volume ed avere dato origine a germi, poco a poco deperiscono e muoiono. E le loro spoglie si sfasciano, si corrompono, perdono la struttura di materia organica organizzata, perdono l'elevata composizione chimica e si riducono a diventare sostanze prive d'ogni struttura ed aventi composizione chimica semplice o nulla, cioè sostanze inorganiche.

Da questi pochi cenni si capisce che il fenomeno vitale è unico attraverso il regno vegetale ed animale e che comprende due atti distinti; nell'uno i materiali inorganici

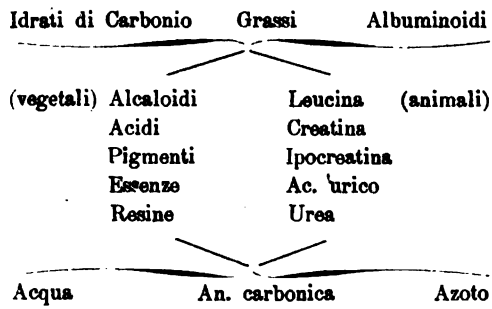
si sollevano a formare composizioni chimiche complesse, capaci di mandare la scintilla della vita; nell'altro queste composizioni stesse, perduta la facoltà vitale, si decompongono e ridanno i materiali inorganici di prima.

Di questi due atti, che i chimici chiamano sintesi ed analisi, il primo viene compiuto dai vegetali, il secondo si svolge tanto per i vegetali che per gli animali. — Il primo è quel processo meraviglioso mercè cui dai materiali inorganici, quali acqua, acido carbonico, azoto, ammoniaca e nitrati, si formano quei prodotti organici che sono i grassi, gli idrati di carbonio e gli albuminoidi. Il modo di formazione quantunque sia quasi del tutto ancora ignoto, s'intravvede così: che cioè acqua ed acido carbonico producono acido formico, che poi a sua volta si tramuta in aldeide metilica (lasciando libero in ambidue i passi acqua ed ossigeno) la quale pare possa facilmente dare origine a sostanze ternarie per semplice polimeria (p. e. glucosio) ed a sostanze quaternarie unendosi con l'azoto dell'ammoniaca. — Il secondo si svolge, come dissi, tanto per i vegetali che per gli animali. Dai composti organici stessi e cioè grassi, idrati di carbonio ed albuminoidi per una serie di riduzioni e disidratazioni si formano sostanze grado a grado meno complesse, sicchè infine si ottengono ancora acqua, acido carbonico, azoto. — Tuttociò press'a poco come nel seguente prospetto:

Processo di sintesi (ossidazioni ed idratazioni)



Processo di analisi (riduzioni e disidratazioni)



Da tutto questo si capisce, che in certo qual modo una vera materia organica, quale sostanza distinta ed a sè, non esiste; e che essa è piuttosto una semplice emanazione del substrato inorganico; avente costituzione chimica più complessa.

È da questo stato chimico più complesso e dalla natura degli elementi costitutivi, che ne derivano alla materia organica quelle proprietà singolari che a tutta prima sembrano farla enormemente differire dalla inorganica; e che sono: 1° la sua struttura non cristallina; 2° la sua

insolubilità nell'acqua, benchè se ne lasci imbevere; 3° la sua facile decomponibilità per opera del calore ed in genere degli agenti naturali e chimici; 4° la facoltà di coagulare.

1° La struttura cristallina, come è noto, è proprietà generale di tutte, senza eccezione, le sostanze chimiche allo stato solido, benchè alle volte per circostanze estranee alla loro natura, ne possa mancare la manifestazione esterna, cioè il cristallo. Tuttavia vi sono alcune sostanze che oltre alla facoltà di cristallizare, posseggono anche quella di restare in uno stato amorfo speciale, come il fosforo, il boro, il silicio, il carbonio e molte delle loro combinazioni con altri elementi. E ve ne sono altre che nelle condizioni attuali del nostro globo, non cristallizzano perchè neppure raggiungono lo stato solido; tali ad esempio sono l'ossigeno e l'azoto che in natura ed allo stato libero si conoscono soltanto sotto forma di gas e che nei laboratori scientifici soltanto di recente si ottengono liquidi, impiegandovi però enorme pressione e raffreddamento. — Ora fosforo, carbonio, ossigeno ed azoto sono elementi essenziali della materia organica; e può essere quindi che la proprietà del carbonio e del fosforo di restare amorfi, rinfrancata da quella degli altri che sono gassosi e non solidificano, sia la causa della non cristallizzabilità della materia organica; rinfrancata ancor più inoltre dal fatto che anche lo zolfo facilmente diventa non cristallizzabile, se appena sia commisto con qualche impurità.

Un'altra causa della mancata cristallinità nella materia organica può risiedere anche solo nella grande complicazione della molecola albuminoide, come dimostrò il Pasteur appoggiandosi ai principii della cristallografia relativi ai

fenomeni delle omoedrie, emiedrie, tetartoedrie, ortoedrie ecc. dei quali io quivi non ho nè il tempo, nè la competenza di trattare.

2° Il contegno della materia organica rispetto all'acqua, dalla quale si lascia imbevere senza lasciarsi sciogliere, è una conseguenza della struttura amorfa predetta, e dipende quindi del pari tanto dalla natura degli elementi costitutivi che dalla complessità della molecola. — Infatti dei precitati elementi, fosforo, boro, silicio e carbonio, che posseggono la facoltà di essere talora anche amorfi, il silicio si fa notare per il fatto appunto che, pur essendo come tutti gli altri affatto insolubile nell'acqua, se vi viene immerso allorquando trovasi allo stato cristallino, rimane affatto inalterato; se vi viene immerso invece quando si trova allo stato amorfo ne assorbe in discreta quantità e diventa pastoso e fin gelatinoso senza sciogliervisi mai. E questo è ciò che ciascuno può vedere nella silice (acido silicico) e nell'argilla (silicato idrato d'alluminio). — Ora non è illogico il pensare, che il carbonio affine al silicio per tanti altri caratteri, possegga del pari la stessa proprietà e che appunto la rilevi nei composti suoi che chiamiamo organici (1).

(1) E dopo tutto non è fuori di luogo l'osservare che il fenomeno d'imbibizione è affine con quello di idratazione, per il quale molte sostanze inorganiche assumono in date circostanze grandi quantità d'acqua senza mutare nei loro caratteri fisico-chimici. Il solfato di sodio p. e. può assumere sino a 12 molecole d'acqua, l'allume sino a 24. — E neppure è fuori del caso il notare che l'acqua d'imbibizione delle sostanze colloidi trova riscontro nell'acqua di cristallizzazione delle cristalloidi. In taluni casi è ingente la quantità di quest'acqua di cristallizzazione; così nel carbonato di sodio cristallizzato è nella proporzione del 60 %.

Del resto quivi pure la proprietà della materia organica, di assorbire molta acqua senza sciogliersi, può, come dissi, semplicemente provenire dal fatto della molecola complessa: come pare si debba ammettere osservando che nella serie dei composti del carbonio, quelli a molecola meno complessa possono avere, come le sostanze inorganiche, struttura cristallina ed essere del pari solubili nell'acqua; mentre quelli a molecola più complessa, non cristallizzano e non si sciolgono, ma si lasciano imbevere.

3° La facile scomponibilità che rivela la materia organica, può del pari provenire tanto dalla natura dei costituenti, che dalla complessità della molecola. — Ed invero benchè l'ossigeno sia un gas che si combina quasi sempre assai facilmente con ogni altro elemento, è tuttavia anche facile a separarsene; i fenomeni infatti di ossidazione e di disossidazione, sono molto frequenti. — L'idrogeno è del pari assai proclive alle combinazioni; tanto che non lo si riscontra mai libero in natura, tuttavia esso possiede grande facilità di sostituirsi nei composti ad altri elementi. — Il carbonio invece è di carattere pochissimo attivo, quasi inerte ed ha bisogno di accoppiarsi previamente con l'ossigeno o con l'idrogeno, o con il solfo per potersi unire ad altri elementi. — L'azoto poi sembra essere quasi refrattario ad entrare in combinazione con altri elementi; a mala pena si unisce coll'ossigeno o coll'idrogeno formando composti che sono gassosi e facilmente volatili se liquidi; se poi per loro intermedio si unisce ad altri elementi, forma prodotti così poco stabili, che hanno una grande tendenza a scindersi con violenza esplosiva, come le nitroglicerine da cui abbiamo la dinamite, la panclastite e tutte coteste armi

degli anarchisti. — Gli altri due elementi poi, fosforo e solfo, entrano nella molecola albuminoide in proporzione così tenue che non possono certo influire sulla sua maggiore o minore scomponibilità.

Questo per l'influenza che la natura degli elementi può avere sulla scomponibilità. Che questa poi dipenda in grandissima parte anche dal grande numero di atomi che la compongono, è cosa che non abbisogna dimostrazione; inquantochè si riscontra sempre nelle serie dei composti simili; i protossidi infatti sono in generale più stabili dei bi ssidi e dei sesquiossidi; i sali meno degli acidi anidri rispettivi.

4° Infine la facoltà di coagulare posseduta dalla materia organica, quando viene portata ad un certo calore, che oscilla ampiamente fra 50° e 60° ed anche meno o più, è probabilmente connessa con la stessa facile scomponibilità. Ad ogni modo non è neppur dessa un fenomeno unico, peculiare alla materia organica, giacchè una specie di coagulazione è quella dello zolfo fra i 160° e 200°; ed un'altra è quella offerta dalla silice (acido silicico) ed anche dall'idrato ferrico allorquando sono dializzati, perocchè allora col riscaldamento di 50°-60° circa in certo modo si rapprendono. E quest'ultima è molto importante da notare perchè avviene a temperature poco elevate e cioè in condizioni simili a quelle di coagulazione dell'albumina; e che quindi si può arguire che la stessa causa che determina l'una determini pure l'altra; vale a dire che come la coagulazione della silice e dell'idrato ferrico dializzati avviene per sottrazione od eliminazione di acqua, così pure per eliminazione o sottrazione d'acqua avvenga quella degli albumi-

noidi; e che quindi anche questa caratteristica proprietà della materia organica di coagulare non è sua particolare, ed è spiegabile essa pure alla stregua delle solite azioni fisico-chimiche.

Oltre a queste proprietà di carattere nettamente chimico-fisico ve n'è un'altra di carattere esclusivamente biotico, quella anzi che dà alla materia organica il carattere di « materia organica vivente » ed è la facoltà di contrarsi e di sentire. — Se noi consideriamo tale facoltà nelle sue più alte estrinsecazioni quali le troviamo negli animali superiori, siamo sbigottiti alla grandiosità dei fenomeni e ci sentiamo quasi ribellare dinnanzi al pensiero che tutto ciò si possa interpretare alla stregua delle semplici leggi fisiche e chimiche; tuttavia la cosa non sembra impossibile. Infatti prendendo anzitutto a considerare i fenomeni di moto, ci pare bensì quasi impossibile a prima vista, che l'eleganti movenze dei quadrupedi, degli uccelli, dei pesci ecc. abbiano lo stesso carattere del lento strisciare d'una lumaca e d'un lombrico, e che questo sia in fondo eguale al retrarsi ed espandersi di una rosa di mare, come questo al moto di un infusorio e di un ameba; tuttavia dietro più attento esame dobbiamo riconoscere che tutti sono determinati da una contrazione della materia organica che li costituisce, con l'unica differenza che nei quadrupedi essa si è specializzata in organi appositi, mentre nell'ameba è una funzione generale di tutto il plasma, cioè la contrattilità della materia organica vivente.

Questa contrattilità nelle amebe appare talora quale un

lento restringersi ed espandersi dell' intera massa, tal'altra quale un lento allungarsi ed accorciarsi di una parte; come se si trattasse di qualche cosa d'elastico. Ora in un corpo elastico, il fenomeno è causato in primo luogo da una causa esterna qualsiasi che sposta le molecole dalla posizione normale, avvicinandole od allontanandole, ed in secondo luogo dalla forza di coesione della massa che, cessata la causa, ripristina le distanze di prima. — Così essendo, nell'ameba la causa è dessa esterna od interna? evidentemente interna giacchè il moto ha la parvenza di essere spontaneo. Ed allora? Allora la causa non può essere altro che una modificazione di stato elettro-magnetico, la quale fa avvicinare o respingere le particelle o le molecole della massa plasmatica. E questa modificazione di stato elettromagnetico d'onde viene suscitata? Essa può essere suscitata a sua volta da una lievissima modificazione dell'ambiente esterno, come un granello di sabbia, un raggio di luce ecc. — Per le sostanze inorganiche un consimile lievissimo stimolo non basta forse a modificare lo stato elettromagnetico. Ad ogni modo se anche basta, la modificazione che insorge, stante la maggior stabilità dell'aggregato, non altera la relativa posizione delle molecole; quivi invece nella materia organica, stante la costituzione fisica assai più delicata, l'alterazione si produce; e quindi può avvenire che per un lievissimo stimolo esterno la materia si contragga per semplice ragione fisica d'attrazione elettromagnetica.

Ad ogni modo l'osservazione dimostra che ogni contrazione è suscitata da uno stimolo, che essa non sorge mai spontanea (e del resto non lo potrebbe perchè *ex nihilo*

nihil fit) e che quindi il moto non è volontario. E ciò neppure negli animali superiori. La spontaneità e volontarietà del moto è un' illusione nostra, perchè la contrazione la vediamo compiersi sempre, mentre lo stimolo invece sovente ci sfugge.

Se dopo aver considerato il moto, noi prendiamo in esame la facoltà di sentire, ci pare come poc'anzi impossibile che la squisita finezza ed infinita varietà delle percezioni visive, uditive, non meno che delle olfatorie, gustatorie e tattili che noi riconosciamo in noi stessi e negli animali superiori, non sieno che perfezionamenti di una indecisa primordiale sensibilità del plasma che riscontrasi nell'ameba e che si rivela con la contrazione. Eppure così è veramente, come la scienza lo ha dimostrato e come pure potrei ripetervi se ne avessi lo spazio.— Nelle origini la impressione di uno stimolo quindi si confonde con la contrazione del plasma, così che senso e moto sono pure in origine inscindibili; ed inscindibili si conservano poi sempre nei loro rapporti anche attraverso al meraviglioso loro differenziamento, giacchè sempre ad una impressione sensoria fa direttamente od indirettamente seguito una contrazione motoria.

Ciò che caratterizza i fenomeni sensori, non è già il meccanismo con cui viene sceverato stimolo da stimolo, secondo la natura e l'intensità e che dà luogo negli animali ai vari apparati che conosciamo, come l'occhio, l'orecchio, il naso ecc. sibbene la percezione consciente dello stimolo. — Ora possiamo noi spiegare il fenomeno della coscienza alla stregua delle leggi fisiche, chimiche e meccaniche? Io credo che sì: io credo che noi lo possiamo con una ipotesi pura

e semplice, che non arriveremo forse mai a dimostrare vera tramutandola in teoria, ma che dev'essere vera in quanto è l'unica che in proposito si possa fare nel campo scientifico. Del resto è un'ipotesi tutta mia (per quanto almeno mi consta) e della quale assumo la responsabilità.

Premetto che spiegare il fenomeno della coscienza, non significa esplicare l'intima essenza sua, nè dire che cosa essa sia, in che cosa consista; giacchè tale spiegazione non si può dare di alcun altro fenomeno dell'universo; infatti noi non possiamo dire che cosa sia il calore, che cosa l'elettricità, la luce ecc. — Ma come di queste cosi dette forze o proprietà della materia possiamo determinare il modo di manifestarsi, altrettanto possiamo fare per la coscienza. Ora ciò facendo vediamo che essa si rivela nelle serie degli organismi presentandosi dapprima incerta e confusa nei più semplici, e diventando man mano più precisa in quelli più complessi, fino a raggiungere l'acme suo sublime nell'organismo umano, che è senza dubbio il più perfetto di tutti. — Questo svolgersi della coscienza, che procede di pari passo con il progressivo perfezionamento della compagine organica e cioè con la progressiva evoluzione della materia costituente i corpi vivi, indica ad evidenza che essa è intimamente collegata con la materia organica stessa. In base a ciò, siccome per quanto sono venuto dicendo, la materia organica non è che una modalità formale della restante materia, devesi arguire che la coscienza è connata con la materia; che essa è una delle proprietà fondamentali di ogni atomo, alla stessa guisa della impenetrabilità che gli dà il volume e della gravità che gli dà il peso. Tale è l'ipotesi mia.

Ogni atomo di materia adunque, secondo me, possiede

coscienza in grado infinitamente minimo come di grado infinitamente minimo è il suo volume ed il suo peso. E come dal diverso modo di aggregarsi degli atomi della materia generale a costituire gli atomi dei così detti elementi chimici ne derivano a questi, per solo effetto del volume e del peso di quelli, proprietà diverse, e come dall'aggregazione di tali elementi in determinate combinazioni si vengono accentuando ulteriori proprietà speciali; così non è illogico pensare che lo stesso avvenga, oltreche per il peso ed il volume, anche per la coscienza; e che tale proprietà fondamentale degli atomi primordiali, mentre rimane affatto latente per la maggior parte degli atomi secondari che costituiscono i corpi così detti « corpi semplici » forse lievemente si accentui (pur sfuggendo ancora totalmente alla nostra percezione) nel carbonio, per esempio, e nell'azoto, e che poi si riveli nelle ulteriori combinazioni di questi due, allorquando si forma la materia organica. — E da qui si evolve grado a grado, acuendosi e perfezionandosi attraverso alla serie degli organismi, massime degli animali. Da un confuso, incerto abbozzo quale può essere nell'ameba, poco a poco si delinea e si precisa, ascendendo nella scala animale, finchè raggiunge l'acme suo in noi; e da quivi la coscienza individuale di ciascuno si somma con quella dei simili e forma la coscienza collettiva di un popolo, la coscienza generale dell'umanità. — Di tal modo pare che l'Universo sia pervaso da un fiotto di coscienza che tutti affratella; e noi stessi ci sentiamo di essere non semplici spettatori, ma parte integrale del tutto. E se la infinitesimale coscienza dell'atomo assorge in noi a tanta potenza, in noi che siamo a nostra volta un atomo rispetto al globo

terrestre, quale e quanta mai sarà la coscienza di questo globo, quale e quanta la coscienza del sistema solare, dell'Universo?

Con ciò ho finito questo tentativo di interpretazione meccanica della vita; che ora in breve riassumo. — Anzitutto dissi che tutte le manifestazioni vitali, per quanto varie e meravigliose sieno, per quanto a primo aspetto sembrino differire dai fenomeni del mondo inorganico, devono tuttavia essere esplicabili soltanto alla stregua delle leggi chimiche, fisiche e meccaniche usuali, perocchè una forza vitale specifica non può logicamente esistere, sebbene anche vi sieno illustri scienziati che propendono ad ammetterla. — Poscia cercai mostrare che infatti la materia organica non è diversa dalla restante materia inorganica, se non per la composizione chimica più complessa; che le sue proprietà fisico-chimiche quantunque le sieno caratteristiche e peculiari, sono le stesse che si riscontrano in altri composti chimici e solo differiscono in causa ancora della maggior complicazione di composizione; infine che anche le proprietà biotiche sono riducibili alle leggi inorganiche generali, poichè il moto si risolve in un fenomeno di attrazione e ripulsione elettro-magnetica delle molecole del plasma; e la sensibilità consciente si spiega facilmente purchè si ammetta essere la coscienza una delle proprietà fondamentali della materia.

Prima di deporre la penna, ancora una parola. Questo mio scritto verrà da molti giudicato temerario e da taluno

forsanco empio. — Ora temerario può esserlo, ed anzi da parte mia lo è, perchè ho osato affrontare un argomento superiore alle mie forze, per svolgere il quale dovetti entrare nel campo delle scienze chimiche a me poco familiari. Ma empio non è, o può esserlo soltanto nella mente di chi non vuol udire opinioni diverse dalle proprie. Empio non è, perchè il modo col quale venne concepito e steso esclude ogni ombra di sospetto che io voglia combattere le rispettabili credenze dei più. Ed empio neppure è per il contenuto, inquantochè la Suprema Maestà del Creatore non viene menomata da colui che nell'opera Sua cerca la ragione d'essere d'ogni dettaglio, da colui che intravvede negli Atti Suoi un legame grandioso ed unico. Non viene menomato dal concetto che la vita, tanto nella sua origine che nelle sue manifestazioni, anzichè un fenomeno distinto e speciale, possa essere un fenomeno armonicamente collegato con tutti gli altri dell'Universo; e neppure dall'ipotesi che la coscienza non sia esclusivo retaggio nostro, ma che in minor grado appartenga pure agli animali, in piccolissimo ai vegetali, ed in minimo alla materia inorganica.

Milano, aprile 1898.

Dr Angelo Andres.

LE SCUOLE SECONDARIE E LA SOCIETÀ PRESENTE

Della *vexata quaestio* che si va dibattendo circa le scuole secondarie e i problemi che ad esse si riferiscono può ripetersi quel che si suol dire di ogni problema a lungo discusso, senza che mai i contendenti possano in qualche punto sostanziale accordarsi: è una questione mal posta, e perciò stesso insolubile. Ponete bene i termini del problema e vedrete penetrar nuova luce nella discussione e additarvi la strada. A questo scopo bisogna osservare anzi tutto che una scuola qualunque deve considerarsi, per conoscerne bene la natura e la ragione, sotto due aspetti: come fatto storico e come fatto sociale. La scuola è un prodotto lento di anni e di generazioni e soddisfa a un bisogno e a un'idealità sociale; non può di conseguenza parlarsi di problema che intimamente la riguardi senza allargare lo sguardo alla società nella quale essa è sorta e si è svolta e a quella nella quale tuttora vive. Tale è l'aspetto che tento di mettere brevemente in luce ora per riguardo alle scuole secondarie.

I.

Chi ben consideri, non si può a giusto rigore parlare di scuole secondarie, cioè di scuole rivolte all'educazione della adolescenza e della prima giovinezza, che a cominciare dal l'epoca del rinascimento. Le scuole o laiche o ecclesiastiche

che continuarono per tutto il Medio Evo, specialmente in Italia, mirarono e riuscirono, nella pur scarsa e pallida conservazione della latinità, alla formazione delle scuole superiori di giurisprudenza e di teologia piuttosto che a una vera istituzione di tipo cosidetto medio. Invece, quando alla fine del '300, e meglio ancora nel '400 l'antichità classica parve rinascere da tutte le parti, e per essa rinascevano veramente gli spiriti a nuova più libera e più luminosa vita, e lo studio della lingua, dell'arte, del pensiero antico era penetrato e fioriva con grande numero e plauso di ascoltatori nelle principali scuole universitarie, a Pavia, a Padova, a Bologna, a Roma, allora si sentì il bisogno nelle classi sociali che più direttamente partecipavano a quel rigoglioso movimento e quasi lo dirigevano, cioè nelle classi dei nobili e dei principi, di educare fin dalla prima adolescenza i figli, destinati a continuar l'opera politica dei padri, a vivere in quel mondo intellettuale e imbeversi di quella coltura che non tanto costituiva un ornamento, quanto era un'esigenza imprescindibile dell'età e della vita che si doveva vivere. Esser principe o anche semplicemente nobile senza cultura classica o senza l'amore appassionato di essa voleva dire non goder credito nè autorità dinnanzi alle classi sociali nè quindi forza sufficiente per conservarsi integro o prospero il dominio. Così in tutte le nostre città più fiorenti, erano chiamati frequentemente con insistenza e con onori maestri di grammatica, di rettorica e di filosofia per l'educazione e l'istruzione dei figli; ed è noto che il primo ginnasio moderno si istituì verso la metà del secolo XV alla corte di Gian Francesco II, marchese di Mantova, per opera di Vittorino da Feltre. L'insegna-

mento della Giocosa si svolgeva principalmente nel campo delle due lingue classiche, e si traducevano fra gli autori latini Virgilio, Lucano, Orazio, Cicerone, Sallustio, Livio; dei greci Omero, Esiodo, Pindaro, Sofocle, Demostene. Altre scuole di questo genere si istituirono allora a Milano, a Ferrara, dove il marchese Nicolò chiamò per istruire Lionello il celebre Guarino, e in altre parecchie città italiane. Ma io non intendo qui ora far la storia di tali scuole nè dire com'esse eran costituite: mi preme soltanto far notare che, dato l'insegnamento politico-sociale di quell'età, dato l'ambiente nel quale l'istruzione si svolgeva, cioè le corti dei principi o le conversazioni dei nobili, esso non poteva effettivamente rivolgersi che alle classi dei nobili e dei ricchi. La Giocosa stessa, alla quale pure Vittorino, per spirito cristiano e per sentimento di pietà, aveva raccolti alcuni poveri, era la scuola dei principi e della corte (cfr. Voigt, *Risorgim. dell'antich. classica*, vol. I, 535). Si noti ancora un altro fatto importantissimo, cioè che quella scuola non rivestiva veramente il carattere di istituzione pubblica nè era quindi coordinata con un piano complesso di studi. Onde ci è lecito affermare che la scuola media classica, se pur così può chiamarsi qnel primo abbozzo, sorse per soddisfare ai bisogni intellettuali di una classe aristocratica, la quale non poteva e non doveva cercare in quella uno scopo pratico qualunque, ma solo un nobile esercizio della mente, uno sviluppo delle proprie superiori facoltà emozionali e intellettive. E così la scuola, frutto naturale e spontaneo dell'età sua, vi fioriva col consenso e con l'appoggio della società per la quale era fatta e ai bisogni della quale essa soddisfaceva.

Passò l'umanesimo, incominciò l'età moderna. E con essa la scuola media classica, almeno nell'Europa latina o più largamente nei paesi cattolici, assunse un nuovo indirizzo, soddisfece a una nuova funzione, acquistò un nuovo carattere. È noto anche a questo riguardo come, scoppiata al principio dell'èra moderna la reazione cattolica, la istruzione passò tutta nelle mani della Chiesa: gesuiti, padri somaschi (ordine approv. 1540), barnabiti (fondaz. 1530), scolopii (Giuseppe di Casalanza 1556-1648) e altri ordini religiosi fondarono scuole, apersero convitti, moltiplicarono e allargarono e diffusero gli insegnamenti loro, onde tutta la società del secolo XVII e di quasi tutto il XVIII uscì da quelle loro aule, fu nutrito intellettualmente da quegli insegnanti. Non parlo delle scuole inferiori istituite e promosse dallo zelo religioso di uomini insigni come Giovanni de La Salle: quelle scuole ebbero un'efficacia ristretta perchè a dir così, non si ingranarono con la vita sociale; parlo esclusivamente della scuola media classica. La quale, se passò nelle mani dei religiosi, fu poi destinata unicamente, e non poteva essere in altro modo, ai nobili e al clero cioè a coloro che, terminato il corso degli studii e della educazione, potevano o anzi dovevano entrar nell'esercito, nella diplomazia, nelle corti o percorrere la carriera ecclesiastica. Cioè la scuola secondaria anche questa volta fioriva perchè era in armonia con la vita sociale: aveva una funzione importantissima, quella di consolidare e assicurare le basi sociali delle due classi dominanti e di preparare loro i futuri reggitori. La società era dominata da nobili e dal clero, e la scuola tenuta da essi serviva a essi; e come le classi dominanti non davano alla lor vita

uno scopo direttamente pratico, cioè di produzione della ricchezza, così la scuola non poteva proporsi uno scopo pratico. La società creava la scuola a sua immagine e a suo servizio, e la scuola consolidava e confermava la società. Ma di conseguenza quale poteva esser l'indirizzo e il metodo dell'insegnamento classico? Un metodo varia certo sempre a seconda dello scopo che è proposto al cammino. Poteva forse l'indirizzo esser quello stesso, onde s'eran formati in Italia nel quattro e nel cinquecento i principi fastosi e i nobili tirannicidi? Poteva cioè permettersi che nello studio classico trovassero fomento i sentimenti di ribellione o di indipendenza e di libertà, là dove la Chiesa e la monarchia di diritto divino erano le uniche forze rettrici? O non piuttosto si doveva domandare alla scuola classica quell'educazione esteriore per cui lo spirito si ammorbidisse e più ancora perdesse la coscienza chiara del contenuto per restare ammirator puro della forma letteraria; in quanto che la sostanza, il concetto, doveva esser fornito da altro insegnamento o da altra disciplina, dalla teologia, dalla ragion di Stato, dall'arte di governo? Così dunque fu, così si svolse la scuola classica nel secondo periodo: quanto alla funzione sociale, aristocratica; quanto al metodo, rettorico. E così continuò fino a che, per maturità di tempo, cioè per il concorso di altre circostanze e di altri fatti, tra i quali i progressi e l'arricchimento della borghesia per le nuove vie di commercio e per le nuove crescenti industrie, e per il progresso continuo incessante del libero pensiero filosofico e delle scienze sperimentali, quella scuola finì con produrre un effetto contrario allo scopo, cioè i ribelli della Rivoluzione francese che abbat-

terono e nobiltà e clero. Non indaghiamo per ora il risultato psicologico della miscela di quei due elementi classico e scientifico; constatiamo puramente questo fatto: la scuola classica ne' suoi due periodi, del Rinascimento e della Reazione cattolica, fu, per quanto un po' diversa nel metodo, socialmente aristocratica.

Venne l'età nostra: dopo il turbinio dell'età napoleonica si entra nel vero periodo liberale-democratico. Ma tutta una gran parte del secolo nostro fu spesa prima nelle grandi opere di ricostituzione nazionale e di rivendicazione di libertà politiche e civili; da pochi anni appena, può dirsi, l'Europa e principalmente l'Italia gode i frutti del reggimento liberale-democratico. Onde in questa nuova condizione di cose si fanno sentir tutti i disagi e tutte le intime sofferenze dell'organismo nuovo, vengono a galla tutti i piú ardui problemi, e tra essi pur quello della scuola. Perchè? La democrazia ha importato già alcuni grandi mutamenti e innovazioni: la scuola inferiore popolare obbligatoria, opera del tutto moderna e attuata secondo i principii della democrazia borghese, e l'Università variamente organizzata si, ma ad ogni modo sempre impiantata pur sul principio democratico moderno della libertà di pensiero e di parola. Cioè la società nostra si è affrettata ad affermare in due istituzioni scolastiche i principii dai quali e per i quali essa è sorta, ma non si è curata ancora seriamente dell'altra istituzione scolastica di tipo medio. La quale è pervenuta e dura nella società presente in forma non sostanzialmente mutata da quel che era nell'età precedente. Mi spiego: non che accanto alla scuola classica non siano sorte scuole nuove, le tecniche o reali, le scuole

d'arti e mestieri e simili, non che nella scuola classica stessa non siano penetrati insegnamenti nuovi, quali quello della storia civile e delle scienze più largamente distribuite; ma dico che la società nostra, specie italiana, non si è ancora reso un conto esatto della funzione che oggi deve avere una scuola secondaria, e non ha quindi saputo ancora metter la scuola in accordo con la vita. A questo lato del problema voglio rivolgere ora l'attenzione, studiando brevemente quale sia la società nostra e come possa a lei coordinarsi la scuola secondaria.

II.

La società nostra, per dirla in breve, ha due caratteri precipui: è democratica e industriale: cioè, per un lato essa non riconosce privilegi di sorta che non siano basati sulla individuale superiorità intellettuale o morale, e dal l'altro subisce il dominio della grande industria. Non cerchiamo se questo sia conforme a un ordine ideale e morale di cose; constatiamo puramente il fatto. Data la natura della società, quale l'hanno fatta le vicende storiche e il progresso scientifico, risultano doveri sociali proprii del l'età nostra; cercarne altri al di fuori o al di là è cosa almeno antiscientifica. Lo Stato adunque, se gli si riconosce una funzione positiva, per la quale esso apporti i mezzi del miglioramento economico, morale e intellettuale della collettività e in modo particolare della classe che sopra tutte le altre lo fa essere e lo regge (e se anche teoricamente si volesse contrastare, un tale ufficio si dovrebbe pur riconoscere di fatto, perchè di fatto lo Stato lo

esercita), lo Stato, dico, non può che rendere democratica la scuola, cioè accessibile a tutti per la medesima ragione onde una volta la società aristocratica produceva e manteneva una scuola aristocratica; e d'altra parte esso non può che render la scuola stessa industriale, o, per usar una parola che sia meno ostica e, almeno in apparenza, meno quattrinaia, professionale. Sarebbe certo strano e fatale anzi, per non dire contrario alla scienza, per uno Stato moderno il pretendere che esso, nel tempo stesso che democraticamente tiene aperte le scuole a tutti, non fornisca poi agli accorrenti quella istruzione che appunto dalla società è reclamata, e per la quale appunto lo Stato ha il dovere e il diritto di aprir delle scuole. Esso si renderebbe in questo caso veramente e sommamente colpevole. Come la scuola secondaria era formale ed esteriore quando la società era aristocratica, così essa deve diventar professionale quando la società è diventata democratica e industriale. Che del resto sia così di fatto, per quanto alcuni possano levar alta la voce e gridare alla corruzione affarista dei tempi, lo prova la esperienza di tutti i giorni, dalla quale appare che i nostri giovini e le loro famiglie, o si batta la strada delle scuole tecniche o quella del ginnasio, mirano essenzialmente al diploma, per poter immediatamente esercitare una professione o aver il mezzo e la preparazione per migliorarsi in essa o per dedicarsi a studii particolari o professionali all'Università.

Si potrà lamentare questo continuo affollarsi delle nostre scuole, ma il fatto, per un lato deplorevole, nasconde una verità e un ammonimento: noi, dicono le folle democratiche che frequentano le nostre scuole, noi vogliamo le scuole

professionali, perchè così richiede la lotta per la vita, perchè noi abbiamo bisogno di poter entrare presto come impiegati, come contabili, come direttori, come segretari nelle industrie, nelle grandi amministrazioni private o dello Stato, nelle aziende delle società e dei comuni, nelle cooperative, nelle case commerciali, nei banchi, nelle ferrovie. Una volta la società che frequentava le scuole doveva entrar poi nelle Corti, nella diplomazia, nell'esercito, nel clero; noi aspettano l'industria, il commercio, l'impiego, l'amministrazione privata e pubblica; e perciò noi domandiamo alla scuola quel che vogliamo noi, non quello che la tradizione di altri tempi c'impone o crede bello di imporci. Così parla la società nostra, e fate che le cose siano diversamente di così, se potete. Si tratta dunque non di imporre alla società una forma speciale di scuola, ma piuttosto di capire il tempo, la società stessa, e di adattare ad essa la istituzione scolastica, non mai la società alle istituzioni: in questo caso evidentemente la funzione crea l'organo, non viceversa. Così del resto è sempre stato: nel Rinascimento il bisogno irrefrenato della cultura e della occupazione intellettuale nell'ozio e nelle dovizie delle Corti e delle case nobiliari e ricche creò la prima scuola di latino; nel sei e nel settecento il bisogno di confermare nell'accidia del pensiero le basi della società teocratica e assoluta consolidò e ampliò la scuola classica; nel secolo nostro il bisogno novello della società deve rinnovare la scuola. Ma come questo è possibile, quando il problema si limiti alla scuola secondaria?

III.

Qui subito si presenta la grave domanda: può per la sua natura la scuola classica, intorno alla quale si concentra oggi tutta la discussione, adempiere a tali bisogni? Rispondo subito che no. Già abbiamo visto come la scuola classica, nei due periodi che precedettero l'attuale, sia stata sempre riservata alle classi privilegiate, o anzi ai principi, ai nobili, al clero. La scuola classica fu dunque sempre socialmente aristocratica; ed è così anche per natura sua e per i suoi effetti.

Già lo disse chiaramente quella mente lucida che fu Aristide Gabelli « la ragione ultima del malessere e del malcontento è questa, che l'indole dell'istruzione classica non si accorda con quella del tempo. L'istruzione classica è di natura sua aristocratica, e il tempo è democratico ». (*L'istruz. class. in Italia*, in *Nuova Antologia*, sett. 1898). E per vero aristocratica è la scuola classica sotto tre aspetti principali considerata; economicamente, intellettualmente, moralmente.

Come essa non si propone uno scopo pratico, di qualunque genere possa essere, ma cerca di fornire allo spirito in un numero d'anni non breve (generalmente otto) una completa e armonica educazione, è chiaro che non potrà efficacemente provvedersela se non colui il quale può spendere parte della sua giovinezza nella tranquillità praticamente e direttamente infruttuosa dello studio classico, senza la tormentosa preoccupazione del tempo che passa, del posto da ottenere, del diploma o della patente da con-

quistare. Educare il pensiero alle concezioni larghe e sintetiche, il sentimento a una maggior squisitezza, la volontà a manifestarsi in forme sempre più alte e più late è possibile solo a chi non abbia l'aculeo del bisogno che lo spinge a cercar nello studio la cognizione e il mezzo, onde possa trarne guadagno se non prossimo, almeno immediato.

Intellettualmente la cosa può parer meno nota, ma non è per questo meno chiara e meno vera. Non dico della nostra scuola classica, miscuglio informe di varii insegnamenti messi l'uno addosso o accanto all'altro a seconda dei venti ministeriali o parlamentari, insegnamenti non unificati e non informati ciascuno o nell'assieme a un unico concetto direttivo, non guidati a una mèta chiara e fortemente e costantemente voluta; non dico di questa, ma di una scuola classica che abbia un indirizzo e uno scopo puramente educativo, cioè tale che in essa prevalgano gli insegnamenti delle lingue e letterature classiche, non fatti con metodo puramente rettorico come era nelle scuole gesuitiche, nè puramente storico e linguistico o grammaticale, come è pur troppo quasi sempre nelle scuole moderne invase e allagate dalle onde del filologismo —; parlo di una scuola tale che sopratutto miri a formare lo spirito, a educare l'intelligenza, ad affinare i sentimenti estetici intellettuali e morali, a inspirare e infondere l'ammirazione e il culto per tutte le grandi idee e i grandi fatti, e che perciò rifiuti qualunque contaminazione di disciplina o di metodo che abbia dell'industriale e del professionale.

Una scuola di tal genere sarebbe eminentemente aristocratica non pure per sè stessa, ma anche principalmente per i suoi effetti. Per vero, l'efficacia pedagogica dello

studio delle lingue e letterature classiche si deve trovare anzitutto in questi due fatti, come a me sembra: primo, esse hanno, a differenza delle altre, una grande chiarezza e plasticità di espressione del pensiero, onde giovano certamente a dar l'abito delle idee lucide e precise e della espressione nitida e completa; in secondo luogo, esse, in conformità dell'indole dei popoli e delle età giovanili a cui appartengono, non tanto ci danno l'idea e l'espressione del fatto concreto, parziale, pratico, quanto piuttosto riescono a colpire, trovare, esprimere il generale delle cose o dei fatti, onde la loro frase è più larga generalmente e più sintetica; cosicchè nulla vi può essere di meglio adatto per educare le menti a trovare il generale e il costante, cioè la legge dei fenomeni. Un altro carattere legato strettamente col secondo e che si mostra spiccatissimo nelle menti educate al classicismo è la tendenza prepotente alla deduzione, alla costruzione dialettica, a seguire insomma con tutta confidenza, come dice il Taine, senza riserva nè precauzione, il metodo dei matematici, a isolare alcune nozioni assai semplici e generali, a paragonarle e combinarle fra di loro e a trarre poi dal composto artificiale così ottenuto tutte le conseguenze che esso racchiude. Ed è naturale che così si proceda, quando si creda di aver afferrato il generale, cioè la legge dei fenomeni. Ora, per quanto una simile educazione sia grave di mali come sono la fretta del generalizzare, il dottrinarismo e, come dice Descartes, la scarsa conoscenza delle cose moderne (1), pure è certo che

(1) « Lorsqu'on est trop curieux des choses qui se pratiquaient aux siècles passés, on demeure ordinairement fort ignorant de celles qui se pratiquent en celui-ci » (DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Renouard, 1825, pg. 48).

essa avvezza la mente a disciplinare, coordinare, organare le idee in un tutto armonico e ben connesso, e anche sotto l'aspetto emotivo ha il grande vantaggio di destare e sviluppare il sentimento e l'amore delle grandi imprese. A ogni modo il male di una educazione puramente classica può e deve essere contemperato da quel nuovo elemento che, importato dallo spirito scientifico, ha pur contribuito validamente alla genesi dell'evo nostro. È innegabile che questo risulta dalla corrente umanistica classica e dalla scientifica tedesca. Tutti i grandi fatti che contrassegnano l'età moderna, la formazione degli Stati nell'Europa centrale e nordica, la libertà religiosa, la navigazione e i commerci, la rivoluzione francese, le lotte per la libertà, sono frutto dell'una o dell'altra di quelle due correnti o di ambedue assieme. È quindi naturale, oltre che per una ragione d'ordine puramente logico, cioè per integrare nell'educazione intellettuale l'elemento deduttivo classico con l'induttivo scientifico, anche per una ragione d'ordine direi storico, cioè per ricomporre nell'individuo la genesi dell'età sua, che si introduca in una scuola educativa e bene si integri col primo elemento pur lo spirito scientifico, il quale ha il vantaggio di avvezzare la mente ad una maggiore, più diligente, più accurata cognizione della realtà, a partir da questa soltanto per la ricostruzione e l'avanzamento del sapere, a controllare con essa il discorso mentale, a temperare l'assolutezza dei giudizi col principio del relativismo delle cognizioni, a smettere ogni aria dogmatica o troppo audacemente generalizzatrice.

A ogni modo questa giusta e necessaria integrazione dei due elementi educativi deve compiersi nella scuola media

educativa in vista soltanto e sempre di uno scopo: quello di sviluppare in bella armonia tutte le forme di manifestazione dello spirito, di formare così l'alto, ampio e completo spirito moderno che sia adatto poi ad applicarsi profittevolmente alle ricerche scientifiche, a entrare nella vita pubblica o nelle grandi e complesse amministrazioni e aziende. Cosicchè, se lo scopo dev'essere così alto e se i risultati son pure socialmente tanto elevati, come può un tale insegnamento rivolgersi alle moltitudini, alla folla che s'addensa nelle nostre scuole secondarie classiche, inconscia del valore e della portata di ciò che riceve, desiderosa giustamente di aver altro e di esser guidate su altre vie? Strana contraddizione è quella in cui si dibatte una gran parte della società attuale: cerca la via che conduca a saper produrre la ricchezza e le fan batter quella che guida a saperla amministrare e distribuire; cerca il pane e le dànno le dilettazioni intellettuali ed artistiche; vuol mettere in atto immediatamente quelle qualunque facoltà intellettuali che da natura furon legate agli individui ed è costretta a subir la morsa d'una scuola educativa. Dunque pure sotto l'aspetto intellettuale la scuola media educativa è di natura aristocratica.

E anche sotto l'aspetto morale si deve pur arrivare alla stessa conclusione. Non che si possa dire essere l'educazione del carattere, cioè dell'uomo e del cittadino onesto, laborioso e forte, possibile solo nelle scuole classiche, perchè ciò sarebbe come un negare l'efficacia buona che altre scuole possono sempre esercitare e un condannare quindi a una inferiorità morale una gran parte delle società civili moderne. Se per educazione morale noi intendiamo in senso

ristretto la formazione del carattere, cioè l'indirizzare gli spiriti su certe vie riconosciute dell'onestà e del bene non dobbiamo farne un monopolio dell'insegnamento classico (che anzi molti fatti ci darebbero immediatamente torto); ma se per educazione morale intendiamo in senso più lato l'ingentilimento, il perfezionamento di certi gusti spirituali, la formazione di certi criterii e di certe attitudini più elevate, di certe attitudini o tendenze a concepir con larghezza la vita e ad ammirarla in tutte le sue forme di manifestazione, è certo che anche per questo si richiedono animi già per natura disposti o più pronti per l'ambiente extrascolastico e per gli agi della vita e degli studii a ricevere una tale modellazione, si richiede che non ci sia nessuna cura affannosa per le quotidiane necessità della vita, che vi sia tempo, animo e voglia per dedicarsi a un tale perfezionamento. Il quale del resto, chi bene riguardi, non è qualcosa di diverso da quel che sia l'educazione dell'intelligenza, prima di tutto per il fatto notissimo che tutte le forme dell'attività psichica sono intimamente connesse e interdipendenti tra loro e presuppongono la indefettibile unità dello spirito; poi anche per la considerazione più particolare che l'ammirazione sincera, e non rettorica, per le grandi virtù del mondo classico non puó germogliare se non dopo uno studio riposato e attento sui capolavori dell'arte e in genere su tutte le manifestazioni di quelle gloriose civiltà.

Per ottenere tutto questo adunque, per avere cioè una scuola che sia veramente educativa del pensiero, del sentimento, della volontà, in modo che in essa e per essa si accordino e si integrino in una forma superiore i benefici

effetti di un insegnamento classico con quello di un insegnamento scientifico, si completi e si formi l'uomo nella sua interezza alta, vigorosa e sana, si preparino insomma le intelligenze più alte e più comprensive, gli spiriti più fini e più forti a un tempo che dovranno un giorno reggere nella politica e guidare e illuminare con le scienze e con l'arte l'aggregato sociale, è necessario che la scuola sia riservata ai migliori che sono i pochi (1).

Ma d'altra parte come può rimanere una scuola così spiccatamente aristocratica in una società democratica e industriale come la nostra? Lo scopo della scuola secondaria educativa è certamente altissimo e degno d'esser proseguito in una società civile, dirò anzi che è necessario che si prosegua, come è necessario sempre il completamento dell'educazione; ma può essa venir largita dallo Stato, essere impartita alla moltitudine che pure sostiene lo Stato e gli dà essere, ragione e vita? Che non vengano alcuni a ricontare o meglio a maledire l'affarismo dei tempi moderni che fa svanire gli ideali: codeste o son bugie o sono ingenuità; i tempi sono quel che sono cioè quel che possono essere, e gli ideali non muoiono, ma si trasformano. Ma, per Iddio, chi la educazione classica ha tempo e denari e intelletto e cuore per prenderla, se la prenda: sarà tanto di guadagnato, di meglio per lui e per la società che lo avrà tra i reggitori illuminati, tra gli scienziati onoranti il paese, tra i legislatori sapienti, tra i dotti e gli artisti veramente grandi. Ma non cerchi allo Stato quel

(1) Della stessa opinione è il prof. Chiarini: « le lingue classiche debbono nella società nostra diventar necessariamente studio di pochi ». (*Vita Italiana*, fascic. 16 giugno 1897).

che lo Stato moderno non può e non gli deve dare. La scuola secondaria educativa deve esser lasciata alla libera iniziativa e protezione dei cittadini, come è già appunto in alcune delle grandi nazioni moderne, che meglio hanno capito lo spirito dei tempi, e come avviene chiaramente per l'educazione delle donne. Queste di fatto non hanno dallo Stato, e non gli domandan neppure altro, che le scuole professionali; quando si propongono uno scopo veramente e semplicemente educativo ricorrono alle scuole private. Il che prova una cosa strana e importante, cioè che nell'adempimento delle sue funzioni lo Stato moderno agisce più chiaramente per rispetto alle donne che non per rispetto agli uomini; il che dipende evidentemente dal fatto che nel primo caso la scuola è una istituzione moderna che non ha tradizioni potenti alle quali si leghi, nel secondo caso invece bisogna continuare una tradizione e riallacciare il presente al passato, nè si ha la forza o la possibilità di costruire *ex novo*. — Ma ad ogni modo, proseguendo e allargandosi lo spirito dei tempi moderni, deve pur compirsi quella trasformazione della scuola educativa classica: si vedrà allora se dalle viscere di un popolo scaturisce per sua forza interna la voce che reclama, come per soddisfacimento di un bisogno vitale, la educazione dello spirito nelle scuole secondarie. Si vedrà se l'amore e il culto delle idealità è qualcosa di sincero, di schietto, di spontaneo e quindi di vigoroso e di sano, o non piuttosto, come si potrebbe forse supporre per qualche paese, una cosa a mala pena sopportata, perchè imposta dal Governo o dalla tradizione o dalla abitudine della rettorica e dell'accademia.

IV.

Molte obbiezioni si possono levare contro il sopra esposto concetto; questa parmi la principale: lasciare la scuola secondaria educativa alla libera iniziativa dei cittadini, vuol dire rinunciarvi definitivamente. Non è vero, rispondo; anzitutto è chiara questa posizione dilemmatica: o la scuola secondaria educativa risponde a un bisogno del paese e della società, e allora essa sorge ancora in forza del principio che un organo si sviluppa dove c'è un bisogno da soddisfare o, meglio che un istituto sorge dove c'è un'idea che lo determina e lo guida; o essa non risponde, e allora imposta dallo Stato non può che dare dei frutti scarsi e inadeguati allo scopo proposto e allo sforzo fatto. Ma poi, che l'alta e continua educazione dello spirito non sia un desiderio vivissimo in alcuni animi almeno, è cosa impossibile in un popolo civile, che lavora e produce nel campo delle scienze e delle arti e della letteratura. Non si vede nelle nostre grandi città, a Milano specialmente, diventar sempre più vivo e più intenso a ogni anno il desiderio della coltura, della educazione; e cercarsi dai liberi cittadini uniti in associazione, senza il minimo concorso dello Stato, tutte le forme e le vie per aver un corso di lezioni o di letture tenute da cultori valenti delle particolari discipline? Che manca, fuorchè l'opera del tempo, perchè questi sforzi e questi impulsi a poco a poco diventando più chiaramente coscienti dello scopo si organizzino in modo tale da creare essi la scuola educativa che sostituisca quella dello Stato? Questo ha l'obbligo certo di dare la

prima educazione, necessaria perchè si mantengano le condizioni prime della vita politica e sociale; ha certo il dovere di porgere l'istruzione professionale a chi glie la chiede, come infatti egli fa con le scuole tecniche e gli istituti; ma così come è costituito non ha nessun dovere di pensare e di provvedere al perfezionamento o alla continuità della pura educazione spirituale. Di questa, che ha, quando l'essere è cosciente di sè e del suo scopo, un valore e un un carattere spiccatamente morale; di questa è unico arbitro l'individuo: imporre a lui un certo grado di educazione non strettamente necessario per la vita e la moralità sociale, è un togliere ogni valore morale all'educazione stessa e a chi la riceve. D'altra parte se alcuno mi facesse osservare che in tal modo resterebbe preclusa la via dei miglioramenti spirituali a quei giovani poveri che non possono far parte delle libere associazioni di cittadini, sarebbe facile rispondere che alla stessa maniera ora moltissimi ragazzi di animo eletto e di mente aperta, che potrebbero percorrere le scuole classiche con molto maggior profitto di certi vuoti e fatui giovinetti della borghesia dorata, son costretti a rimaner fuori del campo educativo; oppure vi entrano per il beneficio di alcuni premii o sussidii vinti per merito od ottenuti da pubbliche istituzioni. Or questo non sarebbe tanto più facile ad accadere, quando la scuola educativa, sorgendo come fine spontaneo in un campo più ristretto che non sia quello dello Stato moderno, potrebbe esser più facilmente e più direttamente in rapporto con le diverse classi sociali? Ma d'altronde, perchè una scuola media essenzialmente educativa lasciata alla iniziativa dei privati rappresenta innegabilmente un alto progresso ci-

vile, chi le sa, chi le può dire le forme onde essa potrebbe splendidamente manifestarsi ed esplicarsi, allargando e intensificando la propria azione benefica?

V.

Ma un'altra più grave obbiezione, dalla quale scaturisce la ragione per discutere brevemente un nuovo aspetto del problema, è presentata dal nesso che deve avere la scuola secondaria con la superiore.

Oggi, sempre per quella medesima ragione sopra accennata, e cioè per il fatto che non si è saputo ancora adattare la eredità del passato ai tempi nuovi, la scuola classica è diventata tramite necessario per arrivare all'Università, cioè per attuare quello che è lo scopo della massima parte della nostra popolazione, cioè l'abilitazione all'esercizio d'una professione. L'art. 188 della legge Casati dice che « l'istruzione secondaria ha per fine di ammaestrare i giovani in quegli studii, mediante i quali si acquista una coltura letteraria e filosofica che apre l'adito agli studi speciali che menano al conseguimento dei gradi accademici nelle Università dello Stato ». Infelicissimo articolo, per il concetto e per le forme. Ma ai tempi nostri non v'è chi non veda esser questa la condizione di fatto della scuola secondaria classica: essa che, per imposizione di legge e per schiavitù di tradizione, ha assunto a poco a poco questo nuovo carattere di mezzo o tramite necessario per arrivare al conseguimento del diploma professionale, non si presenta davanti alla coscienza pubblica come una scuola educativa, quale era in tempi passati quando la so-

cietà non aveva forme e reggimenti industriali e democratici; e d'altro lato essa, che di fatto non è più quel che era un tempo, dovrebbe tuttavia nella intenzione del legislatore continuare a essere quel che soltanto in altre condizioni sociali poteva essere efficacemente. Esempio bellissimo della forza grande di resistenza che hanno certi organismi sociali, quando già è scomparsa o si è trasformata la loro funzione: rimangono sul corpo sociale come vesti vecchie che si continuano a portare quando ne è passata la stagione, senza che se ne capisca o se ne domandi più il perchè, lo scopo. Ma arriva un giorno in cui si manifesta sotto forma di malessere, di disturbo, di impedimento la coscienza del distacco profondo che si è andato a poco a poco formando tra la funzione nuova a cui l'organo dovrebbe servire e l'organo stesso che è insufficente o inadatto, e si incomincia allora a discutere e a tormentare il problema da tutte le parti, prima di saper arrivare alla soluzione finale che consiste in una eliminazione o trasformazione dei vecchi e in una creazione di nuovi istituti sociali. Così per la scuola secondaria classica è accaduto che imposta essa come via da battere per arrivare alla Università, dapprima la si subì senza lamento, poi a poco a poco si incominciò ad avvertire il divario profondo tra mezzo e fine, e si criticò il greco e si volle abolire la filosofia e limitare il latino e introdurre il francese e magari, se si potesse, il tedesco e l'inglese e il disegno e il codice civile e si escogitarono tanti altri lenitivi o palliativi che nessun bene possono apportare e sono invece la più chiara condanna della ignoranza di quanti medici sociologi voglion curare una malattia senza averne fatta la storia e

la diagnosi. Ed è strano che un medico come l'onorevole De Cristoforis mettendosi a curare le piaghe sociali, non vi porti il metodo suo di indagine sperimentale; e quindi, per guarir l' eterna ammalata, creda di proporre come in un suo recente progetto quali rimedii efficaci il greco facoltativo, l'introduzione dello studio di lingue moderne e l'insegnamento della filosofia affidato al professore d'italiano, come se fosse facil cosa l'accordare la coltura filologica linguistica storica letteraria che si richiede da un professore d'italiano con quella gnoseologica psicologica sociologica scientifica in genere che si deve richiedere a un professore di filosofia, che non sia un fossile. Nessuno di tutti quei rimedi suggeriti dal De Cristoforis e da altri non medici è buono per lo scioglimento della questione che ci occupa, bensì, in conformità di quello che la storia della scuola classica e l'osservazione della società attuale ci suggeriscono, è necessario abbandonare assolutamente il concetto di una scuola secondaria esclusivamente educativa mantenuta dallo Stato, e ricorrere invece a una scuola secondaria professionale o direttamente preparatoria alle scuole più alte professionali, come già sono, per quanto imperfette e poco curate, le scuole tecniche. Quel che è educazione del carattere o formazione del cittadino e dell'uomo si può ottenere sempre, come accennai di sopra, in qualunque scuola anche non classica, dove ci sia esattezza ordine serietà nell'adempimento dei proprii doveri, alta e sincera coscienza morale e civile da parte dell'insegnante prima di tutto e poi per opera e per l'esempio di lui da parte dei discenti.

Allora adunque, si dirà, come potranno mettersi in rapporto la scuola secondaria e la superiore? Il rapporto, ri-

spondo io, scaturisce naturale dalle cose stesse. Se la scuola secondaria di stato è professionale o preparatoria alle professioni, essa deve aprirsi a tutti coloro che escono dalle scuole primarie; se invece la scuola secondaria puramente educativa deve per natura riservarsi ai più facoltosi o ai migliori o a quelli che intendono provvedere in questo modo al perfezionamento delle loro facoltà intellettuali e artistiche, accadrà per necessità naturale che l'accessione a essa scuola si limiti per mezzo di un serio esame speciale di ammissione, e che poi l'opera sua si chiuda in sè, senza che gli attestati del corso comparato diano adito per se stessi a scuola d'altra natura e a proseguire per altri insegnamenti ad altri scopi di carattere professionale e pratico. Un grande male delle nostre scuole e primarie e secondarie è innegabilmente in quello che dicesi esame di licenza: licenza elementare, licenza liceale. Determinare la prima come sufficiente per entrare nel corso classico e la seconda come necessaria per adire alle Università e a un diploma di professione vuol dire a quanto mi sembra o non capir nulla o non tener fisso innanzi alla mente qual'è la natura della scuola secondaria e della superiore.

Se la scuola secondaria deve essere di tipo classico educativo, non basta che alla licenza elementare si mostri una qualunque preparazione, la quale deve esser uguale tanto per chi tralascia gli studii, quanto per chi percorre la via classica o la tecnica o altre; ma si deve richiedere ancora una speciale attitudine, una speciale disposizione d'animo e di mente, da saggiarsi in un esame d'ammissione. E se la scuola secondaria deve essere di tipo classico educativo, non v'è nessuna ragione, perchè si debba esser bollati da

lei per arrivare a ottener un diploma professionale; non v'è proprio nessuna ragione che chi mira puramente a essere un buon medico abbia a conoscere nella scuola media tanto di mondo classico e poi all'Università tanto poco di anatomia o di patologia generale o di ostetricia; non v'è proprio nessuna ragione perchè si costringa un giovane a spender otto o nove anni per procurarsi una larga educazione delle facoltà intellettuali e artistiche, e poi bastino quattro anni, che si riducono a venti mesi, di studio affrettato e superficiale di diritto civile e commerciale, di procedura e dei codici per conferirgli la laurea di leggi. Certamente le cose vanno e andranno così: poichè la ragione più comune dello studio è l'acquisto di un diploma, gli studii non direttamente in rapporto con quello, si fanno male, svogliatamente, con impazienza, senza frutto.

Ma, si dirà da alcuno, non può esser diversamente, dato il nostro tipo di Università. E appunto questo, rispondo io, è un altro vizio organico connesso strettamente col primo. Il vizio del nostro istituto universitario sta principalmente in questo: nella mescolanza dei due indirizzi e delle due correnti che concorsero e concorrono tuttavia a mantenere l'età moderna, cioè l'indirizzo puramente scientifico o forse meglio dottrinario e quello professionale. L'uno è antico quanto l'amor del sapere, ma fu, direi così, inalveato e guidato nel Medio Evo soltanto, quando si istituirono gli studii generali, dove si raccoglieva, si elaborava, si fecondava tutto lo scibile dei tempi; il secondo è più spiccatamente moderno e derivato dalle grandi e molteplici e continue applicazioni pratiche delle scoperte scientifiche e dallo sviluppo grandioso e splendido delle forme e dei

reggimenti democratici. Ma esso non potè svolgersi ed esplicarsi se non che per l'aiuto della scienza e non altrove che nel vecchio istituto ereditato dall'Evo medio, dando luogo così a un intreccio curioso, e non (poichè non poteva) a un componimento in forma nuova, di correnti, tendenze, aspirazioni, esigenze di due elementi diversi. Onde derivarono i molti e complessi mali che oggi tormentano l'istituto universitario, dei quali, considerando la cosa sotto l'aspetto sociale, mi sembrano principali: la dispersione delle forze giovanili in studii varii o imposti o consigliati dalle facoltà ma non aventi un intimo nesso fra loro per riguardo allo scopo speciale che lo studente si propone, la conseguente superficialità delle cognizioni e delle dottrine, la impreparazione pratica per chi deve all'uscir dall'Università esercitare una professione. Si badi, per aver un esempio, a quel che succede nelle Facoltà di medicina: lo studente è obbligato a seguire corsi, come quelli di botanica, di zoologia, di anatomia comparata, di chimica, che hanno quasi sempre nelle nostre Università un indirizzo più veramente scientifico che professionale e ad ogni modo, eccettuato in parte il corso di chimica, hanno scarsa attinenza con lo scopo pratico da raggiungere; lo studente deve poi in quattr'anni fornirsi tutta quella coltura e quella attitudine pratica necessarie per l'esercizio della professione. Ma, data la ramificazione maestosa dell'albero delle scienze, data la molteplicità delle applicazioni, la varietà e il numero dei casi che si possono presentare nei nostri grandi ospedali, accade che il giovine abbia appena tempo di sfiorare molti argomenti importantissimi e d'immediata applicazione, onde egli all'uscir dall'Università o volontariamente indugia an-

cora qualche anno negli studii pratici di clinica o per necessità deve attendere il collocamento, perchè è ormai diventata condizione indispensabile per ottenere un posto l'aver fatto almeno due anni di pratica. E in questo non si deve veder unicamente una misura presa di fronte alla grande concorrenza, ma anche una misura imposta dai bisogni veri della popolazione e dalla naturale impreparazione dottrinale e pratica che, in generale, è propria di un giovine che esca fresco fresco dai corsi universitarii. E le stesse osservazioni possono ripetersi per le altre facoltà.

Molto meglio hanno inteso i tempi e provvedono alla istruzione professionale certe nazioni moderne, dove anche il tipo industriale della società è più e meglio sviluppato. L'Olanda per esempio fa distinzione fra medico e dottore in medicina, farmacista e dottore in farmacia. Per aspirare al dottorato è forza aver frequentato il ginnasio e superato l'esame di licenza; ma per diventar medico o farmacista è bastevole la licenza dalle scuole civiche secondarie di cinque anni senza lingue classiche. In Inghilterra, che ci dà come il tipo perfetto di organizzazione democratica e industriale della società, l'opinione pubblica va sempre più manifestandosi favorevole alla sostituzione delle lingue moderne alle antiche, e le università più moderne di Londra e Manchester dispensano per l'ammissione da ogni prova di lingua greca. Nella Svizzera generalmente si possono seguire i corsi di giurisprudenza e di medicina anche senza o con poca preparazione classica (cfr. *Il greco nelle scuole secondarie di Europa ed America* — nota del prof. Credaro nei Rendiconti del R. Ist. Lomb. di sc. e lett., serie II, vol. XXX, 1897). Nella Germania stessa la separazione

dell'indirizzo professionale da quello puramente scientifico si rivela nella distinzione degli esami universitarii in esami accademici ed esami di stato, gli uni dati nelle Università, dalle autorità accademiche, e conducenti al dottorato e alla libera docenza, gli altri dati fuori delle Università, da commissioni direttamente nominate dal Governo, e conducenti ai vari uffici dello Stato e alle professioni liberali (C. Cantoni, *Le università tedesche descritte e giudicate da professori tedeschi* in *N. Antol.* 1 giugno 1898).

In Italia si ripete nelle Università il medesimo male che nelle scuole medie, cioè la confusione degli indirizzi. Ora come nelle scuole secondarie bisogna distinguer lo scopo educativo da quello professionale, così nella scuola superiore bisognerà distinguere quello scientifico da quello puramente professionale. E si capisce facilmente che con l'università di tipo puramente scientifico avrà diretto rapporto la scuola media di tipo puramente educativo; e con l'università professionale la scuola media professionale.

VI.

Certo che le opinioni sopra espresse presentano subito delle gravissime difficoltà, due delle quali voglio ora mettere in vista: prima di tutto, come si potrà nell'Università compiere quello sdoppiamento e quella differenziazione di uffici? In secondo luogo, come si comporterà lo Stato rispetto a ciascuna delle due forme di scuola superiore?

Non intendo ora risolvere i due problemi, mi basta solo far osservare alcune cose, o meglio alcuni fatti. Poichè la scuola, come la società, è un organismo esistente in rapporto

con altro più grande e più complesso, noi possiamo applicare ad essa i medesimi concetti onde si procede nello studio degli organismi. Ora, quando si vede che un medesimo organo in un certo momento della evoluzione compie due uffici diversi, siamo indotti a credere che con l'andar del tempo stesso dovrà differenziarsi in modo che ciascuna funzione spetti chiaramente ad un organo distinto. Così è richiesto dalle leggi biologiche e sociologiche. Onde questa trasformazione della scuola superiore, la quale oggi chiaramente appare esser costretta a compiere due uffici perfettamente diversi e talvolta in opposizione fra loro, deve pure in tempo forse non lontano compiersi. Non si sono pure allo stesso modo differenziate le Facoltà che una volta racchiudevano i germi di molti studi e di molti indirizzi? E non è nella storia del sapere e degli istituti sociali, come in genere di ogni forma di vita, un continuo differenziamento di funzioni, al quale corrisponde e segue la creazione di nuovi organi? — Il modo poi onde accadrà quella trasformazione della scuola superiore non è certo determinabile ora; esso, come accade sempre in simili casi, sarà determinato da circostanze speciali e imprevedibili affatto.

Quanto poi all'altro problema, si noti questa strana contradizione, di cui vanno a poco a poco facendosi coscienti gli spiriti moderni, cioè che, mentre da una parte si è proclamata nelle Università, come luminosa e intangibile conquista dei tempi moderni, la libertà di pensiero e di parola, d'altra parte lo Stato o meglio il Governo si sente in dovere, volendo con serietà e con fermezza provvedere alla sicurezza propria, di limitare in qualche modo tale libertà dalla quale e per la quale scaturiscono le opinioni più au-

daci e anche le più ribelli e sovvertitrici circa i problemi religiosi, sociali, politici. Or questo dissidio, che va facendosi sempre più acre quanto più per un lato procede il pensiero scrutatore e per l'altro si fanno sentire i bisogni della difesa da parte dello Stato, non v'è chi non veda che scaturisce da un fatto solo, cioè da questo che lo Stato si è assunto e continua a esercitare un ufficio che a lui ora, per l'intima contraddizione in cui s'avvolge, non spetta: quello cioè di promuovere e di mantenere il movimento, scientifico e intellettuale in genere. Lo Stato moderno che, come più volte dissi, è democratico e industriale, non può veramente che mantener le scuole le quali siano aperte a tutti e dalle quali sopratutto non escano dottrine che lo minacciano nelle basi religiose e morali o sociali su cui esso riposa; ed è naturale che, se lo Stato mantiene il progresso scientifico (dico mantiene, perchè paga i professori, possiede e costruisce li edifici scolastici, provvede i gabinetti scientifici, i musei le biblioteche), questo a sua volta mantenga lui.

Quando un ministro poco tempo fa diceva che i professori sono impiegati dello Stato, e come tali devono rispettarlo e anzi conservarlo, diceva cosa perfettamente consona al buon senso e alla scienza. Il male sta in quell'essere i professori veri, cioè i liberi e spassionati cultori della scienza impiegati dello Stato. Le scienze, e cioè il pensiero libero e critico, messo al servizio o almeno alla dipendenza di un potere statale, è cosa del tutto assurda e contraria ai principii stessi del liberalismo, se pure il liberalismo sa ancora quel ch'esso è e d'onde è nato.

Lo Stato, per quanto possa credersi o farsi credere in

contrario, è di classe; oggi è borghese o industriale, come ieri era aristocratico; e la scienza, come non conosce limiti di spazio, così non conosce barriere sociali, come travalica il tempo e lo spazio, travalica pure la società e le sue divisioni. La scienza è una produzione ideale che aspira all'infinito; lo Stato è una produzione storica soggetta alle leggi del relativo cioè del fenomeno. Come dunque può un'Università puramente scientifica, rimanere Università di Stato? L'unico rimedio a tali condizioni di cose, rimedio suggerito dalla natura stessa della società democratica nostra e dalla sua evoluzione, è che il movimento scientifico libero, audace, continuo e ribelle, se anche in qualche parte possa venir aiutato finanziariamente dallo Stato, deve d'altro lato essere abbandonato alla libera iniziativa dei cittadini (1). Questi soli in un paese civile e intellettuale possono avere il desiderio disinteressato del sapere, e possono unirsi in associazione per l'incremento dei buoni e liberi studii. E in un tale amore e in una tale opera si danno la mano uomini di diverse classi sociali e di varie opinioni; essendo cosa innegabile (e potrei farne la dimostrazione, se l'argomento non mi traesse un po' troppo fuori di strada) che laddove la collettività impone sempre un indirizzo e un governo di classe, invece la li-

(1) L'Ahrens nel suo *Corso di Dir. natur.* (Bruxelles 1838, pag. 452) si esprimeva già così: « La science et l'enseignement ne sont ni du ressort de l'Eglise ni de celui de l'État et par conséquent, il doit arriver une dernière époque où l'enseignement soit affranchi de ces deux institutions sociales ». L'Ahrens sviluppa anche più largamente questo concetto (pag. 459 e seg.): « Les Universités doivent devenir libres, indépendantes de l'autorité politique, et s'organiser ensuite dans leur intérieur et dans leur relation avec les autres degrés de l'instruction, d'aprés les principes d'association corporative (460) ».

bertà del pensiero, dell'azione è possibile unicamente nello sviluppo individuale. Il problema dell'avvenire deve appunto esser posto così: determinare qual è il campo d'azione, e chiaramente non può essere che l'economico, nel quale sia un bene sostituire a una collettività ristretta una collettività più ampia; e determinare quell'altro campo, e chiaramente è quello del pensiero o in genere della vita spirituale, in cui sia un bene sostituire alla tirannia irrazionale della collettività, la libertà dell'individualismo.

Ma, per tornare alla questione capitale, se ad alcuno paia strano e inattuabile il pensier mio di Università affidata alla iniziativa dei cittadini, è lecito far notare come in fondo già nel momento attuale nei popoli più colti qualcosa di simile si va lentamente compiendo: non vediamo noi infatti che Consorzi universitarii ed enti locali e lasciti e beneficenze concorrono talvolta in maggiore o migliore misura dello Stato al mantenimento della vita intellettuale? Si dirà forse da alcuno: così si cade dalla tirannia dello Stato nella tirannia locale. Questo sarebbe vero ora forse in certi popoli o in certe regioni, non può più esser vero, quando l'associazione libera di cittadini con propositi chiari promuova in un dato ordine di studii il progresso scientifico.

Per non citare che un esempio solo, il primo che mi venga alla mente, quando mai è venuto impedimento alla libertà di pensiero o di parola del giovane conferenziere che a Milano l'anno scorso, per incarico e a spese di una libera associazione, esponeva delle idee originali e audaci sulla società presente, sulle istituzioni sue, sull'evoluzione onde essa si svolge, sull'avvenire che l'attende? Che se domani un'altra associazione intendesse promuovere un

corso di lezioni sul materialismo storico o sul misticism o non è vero cho l'oratore serio e colto avrebbe piena libertà di pensiero e di parola, quale non gli sarebbe forse concessa nelle Università dello Stato? Del resto non abbiamo l'esempio della Università libera di Bruxelles e del progetto sorto a Milano di un istituto libero di scienze sociali? Anche qui ci incamminiamo e dobbiamo incamminarci verso un grande rinnovamento: nella vita sociale, man mano che si procede, si vanno creando dei nuovi bisogni e delle nuove funzioni, le quali a lor volta sviluppano nuovi organi meglio adattati. Come la società greca sviluppò quella forma speciale di scuola che era l'Accademia, come la società medioevale sviluppò parimenti quella forma sua di scuola superiore che era l'*Universitas studiorum*, come la società gesuitica diede vita e incremento e indirizzo proprio alla scuola media classica e la società moderna industriale creò quella scuola tutta nuova e tutta sua che è la elementare popolare, così da essa deve pur scaturire col suo svolgersi e col manifestarsi di nuovi bisogni una scuola media del tutto professionale e democratica accanto a una educativa e aristocratica, come pure una scuola superiore professionale accanto a una puramente e liberamente scientifica.

E perchè queste nuove istituzioni saranno il prodotto naturale che deve uscire dalla crisi presente e dalla progrediente attività umana, esse avranno modo di svolgersi con libertà, ma in maniera da accordarsi fra di loro, così che dallo sviluppo delle loro funzioni derivi una nuova e una vera armonia, un vero equilibrio di forze sociali.

GIOVANNI VIDARI.

DANTE E LA MODERNA FILOSOFIA SOCIALE

(*Continuazione e fine — V. fascicolo Marzo-Aprile del 1898*)

V.

È indubitato che alcuni degli assiomi della moderna sociologia sono più conformi all'umana dignità ed al concetto della giustizia, come quelli che riguardano il lavoro. Tutti debbono lavorare, tutti debbono concorrere colle loro forze alla conservazione dell'edifizio sociale: chi non lo fa è una cellula che ruba alle altre il loro nutrimento. L'articolo primo dello schema del Decreto della famosa cospirazione degli eguali guidata dall'esaltato Babeuf fin dal 1797, era così concepito: *Gl'individui che nulla fanno per la patria non possono esercitare alcun diritto.* Più tardi Luigi Blanc che fu il primo della nuova scuola che salisse al potere, essendo diventato membro del governo provvisorio francese nel 1848, nella sua monografia: *L'organisation du travail* sosteneva la dottrina non solo dell'obbligatorietà, ma del *diritto* al lavoro, perchè fosse posto un argine ai danni della concorrenza. Insomma a poco a poco il lavoro acquistò in dignità nella coscienza del popolo, e, lungi dall'essere considerato una pena, come per l'addietro, cominciò ad essere ritenuto come la fonte vera e legittima di ogni bene della vita, fino a che nel 1882 i *Cavalieri del lavoro* degli Stati Uniti d'America emanarono uno Statuto in cui, partendo dal precetto divino: *tu mangerai il tuo pane col sudore della tua fronte*, si proposero di fare del valore morale ed industriale, e non

già della ricchezza, la vera misura della grandezza degli individui e delle nazioni.

Il genio dell'Alighieri doveva sentire anch'esso questo risvegliarsi dell'umana personalità che col proprio lavoro, cioè coll'esercizio delle proprie naturali energie, si eleva in una sfera superiore, aumentando verso di sè il rispetto e la riverenza. Ognuno conosce il racconto del Vangelo riguardo alla vita attiva ed alla vita contemplativa. Cristo a Marta, che accudiva alle domestiche faccende, disse indicandole Maria che inginocchiata lo adorava: *ella ha scelto la parte migliore*. È pur noto che queste parole interpretate in modo troppo assoluto abbiano, con altre circostanze, generato quel misticismo cristiano che fu l'impronta più viva del sentimento religioso nell'età di mezzo, e che ancora non è scomparso. La vita contemplativa è superiore alla vita attiva, ecco l'assioma che rese il chiostro bello nella sua solitudine a molti generosi garzoni, ad un numero infinito di vergini che vi si rifugiavano *trascoloranti*.

Dante è cristiano, ma in lui, come in Faust, come in tutti i grandi spiriti, vi sono due anime, l'anima religiosa e l'anima razionale. Nel *Convito* egli dà bensì la precedenza alla vita contemplativa in cui consisterà l'ultima beatitudine, ma con essa unisce in bellissimo intreccio la vita attiva, il lavoro: *Veramente l'uso del nostro animo è doppio, cioè pratico e speculativo, l'uno e l'altro dilettosissimo, avvegnachè quello del contemplare sia più dell'altro* (1). Ma quest'accordo è artisticamente, divinamente rappresentato nel canto ventisettesimo del Purgatorio, dove il poeta sta per ascendere la scala che lo deve portare al paradiso terrestre. Addormentatosi per la stanchezza, egli

(1) *Conv.*, IV, 22.

vede in sogno una bellissima donna, Lia, simbolo della vita operativa, che *va movendo intorno le belle mani a farsi una ghirlanda*, accenno alle sue buone opere ed al premio che ne avrà, mentre sua sorella Rachele *mai non si smaga dal suo miraglio*, tutta dedita alla contemplazione che la rende felice, come le belle azioni appagano Lia:

Ell'è dei suoi begli occhi veder vaga,
Com'io dell'adornarmi colle mani;
Lei lo vedere, e me l'ovrare appaga (1).

Il lavoro è dunque per il nostro poeta fonte di felicità terrena, e mezzo alla celeste beatitudine. Così, mentre pone nell'Inferno *quei che giammai non fur vivi*, trova nel Cielo di Mercurio *i buoni spiriti che son stati attivi Perchè onore e fama gli succeda*. Anche per lui il lavoro è nobile, ed il mezzo più decoroso per sostentare la vita non è già l'elemosina che egli condanna nel *Convito* dicendola contraria all'*onestade*, cioè al decoro, e ricordando il detto di Seneca: *nulla cosa più cara si compera, che quella dove i preghi si spendono*, ma bensì l'operosità. E nel Paradiso, quando il suo trisavolo gli predice le sventure che lo colpiranno, prima tra queste, dopo l'esiglio, annovera l'andare ramingo colla vergogna di dover vivere a carico altrui:

Tu proverai sì come sa di sale
Lo pane altrui, e come è duro calle
Lo scendere e 'l salir per l'altrui scale (2).

Il più arduo problema sociologico moderno è quello affermato specialmente dal Rodbertus, ed elevato ad importanza scientifica da Carlo Marx, del rapporto tra il lavoro ed il capitale. Nell'età nostra, dice questo scrittore, il frutto del lavoro è per la massima parte assorbito da quelli che

(1) Purg., XVII, 95.
(2) Inf., III, 59. Par., VI, 114. *Conv.*, I, 8. Par., XVII, 58.

non lavorano. Il capitale pertanto non è altro che *assorbimento di plusvalore*: tale assorbimento procede da due ragioni, lo sfruttamento della giornata di lavoro, e le pressioni esercitate sulle mercedi. Sull'appropriazione del plusvalore si fondano gli accumulamenti capitalistici, ed il capitale più forte, mediante la libera concorrenza, sottomette l'attività dei più deboli, restringendo la cerchia dei loro affari e lo smercio dei prodotti. Così le grandi fortune si restringono sempre più in poche mani, i mezzi capitalistici di produzione si accentrano in pochi individui privilegiati.

Non è mia intenzione di esaminare qui quanta parte di verità e quanta parte di esagerazione comprenda questa teoria. Solo faccio rilevare che Dante fin dal suo tempo intuiva la lotta economica che doveva nell'età presente assumere così vaste proporzioni, ed attirare nella sua orbita, tanto sotto l'aspetto del pensiero che sotto quello dell'azione, ogni altra forma di contrasto. Nel canto decimottavo del Paradiso sale il poeta nel Cielo del pianeta Giove, in cui stanno i beati che hanno operato secondo giustizia. Questi si dispongono prima in modo da formare scritta la sentenza di Salomone: *diligite iustitiam qui iudicatis terram*, e poi in forma di aquila, simbolo dell'impero romano che diede le leggi al mondo. Il poeta si rivolge a quest'aquila, ed imprecando contro la malvagità e l'avarizia del suo tempo, così la riassume:

> Già si solea con le spade far guerra:
> Ma or si fa togliendo or quinci or quivi
> Lo pan, che 'l pio padre a nessun serra (1).

(1) Par., XVIII, 91. Id., id., 127. Come il lettore facilmente scorgerà, noi ci allontaniamo in quest' ultimo passo dalla comune interpretazione.

La pena più grave del Purgatorio è quella che colpisce gli avari conficcati sul pavimento colla faccia rivolta a quella terra, ai beni della quale ebbero troppo amore, e contro il capitalismo assorbente inveisce il poeta nel *Convito* chiamando pericoloso l'accrescimento delle ricchezze le quali

> Non posson gentilezza dar nè torre
> Perocchè vili son di lor natura,

e ricordando il detto di Lucano: *senza contenzione periro le leggi; e voi, ricchezze, vilissima parte delle cose, movesie battaglia,* ed aggiungendo che l'ammassarle che si fa da taluno va a scapito degli altri, e di qua procede una serie di delitti e di torbidi sociali (1).

L'abolizione del capitale è un concetto utopistico: senza di esso mal potrebbero manifestarsi le singole energie individuali, senza di esso difficilmente si potrebbero produrre opere grandi e meravigliose. Ma la sperequazione soverchia tra il capitale ed il lavoro è degna dello studio della scienza e della legislazione. Dante vede questa sperequazione specialmente nell'usura, di cui con ragionamento sottilissimo ci dimostra l'immoralità. Nella chiara, precisa e filosofica divisione delle pene infernali che Virgilio dispiega al suo alunno nel canto undecimo della prima cantica, mentre i due poeti stanno raccolti dietro l'avello di papa Anastasio aspettando che il loro senso *s'ausi al tristo fiato che gitta il profondo abisso* soprastante al settimo cerchio, il maestro assegna il terzo girone di questo ai violenti contro la natura e contro Dio. Tra questi violenti annovera i Caorsini,

(1) Purg., XIX, 115. *Conv.*, IV, 11. *Canz.*, che precede il trattato IV,

cioè gli usurai, ed, a richiesta di Dante, ragiona sulle cause per cui l'usura offende la divina bontà. Due sono le sorgenti legittime della ricchezza, la natura e l'arte: ciò che non apparisce essere il prodotto del lavoro applicato alla natura, o dell'arte umana, è immorale perchè ricavato dagli altri o con frode o con violenza:

E perchè l'usuriere altra via tiene,
Per sè natura, e per la sua seguace
Dispregia; poi che in altro pon la spene (1).

L'usura, intesa nel suo più ampio significato di qualunque esagerato capitalizzare del denaro sopra il denaro o sopra l'opera altrui, fu sempre ritenuta mala cosa, quasichè, essendo il denaro o la mercede insufficiente richiesta da chi versa in qualche necessità della vita, sia un prevalersi della misera condizione del prossimo, e renderla mezzo per soddisfare la nostra cupidigia. Avverso ad essa è lo spirito della legge giudaica ed il sentimento dei profeti e dei salmisti; e lo stesso Aristotile afferma come questo sia il modo più contrario alla natura per adoperare ed acquistare ricchezze. Nel Nuovo Testamento si va più in là, si consiglia di prestare altrui senza sperare nulla. Condannato dai primi padri della chiesa, dal Concilio Lateranense, da Gregorio IX, da tutti i pensatori del Medio-Evo, il capitale sproporzionato al lavoro doveva nei nostri tempi diventare il cardine delle nuove scienze economiche (2).

Del resto tutto ciò che è immorale, non è neppur duraturo, ed esiste una legge ricordata pure da Enrico Ferri

(1) Inf., XI, 91 e seg.
(2) *Levitic.*, XXV, 36, 37; *Ezechiel*, XVIII, 8. *Psalm.*, XV, 5. Arist., *Politic.*, I, 10. *Nuovo Test.*, Luc., VI, 34, 75.

in una sua opera recente, quella della natura livellatrice, per cui le esagerate diseguaglianze economiche tendono a mitigarsi e scomparire. E questa grande legge, se non scientificamente determinata, è pure intuita dall'Alighieri là dove parla della fortuna, *general ministra e duce* della Provvidenza *agli splendori mondani*, il cui giudizio *è occulto come in erbe l'angue:*

Le sue permutazion non hanno triegue;
Necessità la fa esser veloce;
Sì spesso vien chi vicenda consegue (1)

VI.

Le alte idealità sono dai sommi spiriti più potentemente sentite che dalla comune degli uomini, epperò Dante aveva elevatissimo il concetto della giustizia, questa suprema categoria morale la cui prima origine psicologica, come *l'intelletto delle prime notizie*, è oscura, sia che si consideri come innata nello spirito umano, sia che si abbia come conseguenza di un adattamento evolutivo e come esplicazione ulteriore di altre più universali leggi della natura, come quella dell'ordine, dell'equilibrio, dell'inerzia. Egli, poeta della rettitudine, si fa di essa proclamatore dinnanzi ai perversi:

Contro gli erranti, mia canzon, andrai;
E quando tu sarai
In parte, dove sia la donna nostra,
Non le tenere il tuo mestier coverto.

(1) Inf., VII, 87.

Tu le puoi dir per certo:
Io vo parlando dell'amica vostra. (1)

Egli si sente la divina missione di avvertire l'umanità che ha volto *i passi suoi per via non vera Immagini di ben seguendo false*, e dal trisavolo suo riceve spinta e conforto a parlar alto e chiaro contro l'immoralità del suo tempo nel quale *molti han giustizia in cor ma tardi scocca*. Però la giustizia non si effettua senza leggi positive che siano freno ai malvagi istinti, e senza governo che la rappresenti, e questo per la indeterminatezza della legge morale naturale, giacchè, scrive nel *Convito*, riportando una sentenza di S. Agostino, *se gli uomini bene conoscessero l'equità, e conosciuta la servassero, la Ragione scritta non sarebbe mestieri*, bellissima confutazione del sofisma sociologico dell'effettuazione spontanea della legge naturale così caldamente sostenuta dal Bellamy e dai suoi seguaci (2). Gli Scolastici non avevano saputo immaginare un diritto, che non derivasse dalla volontà d'un superiore o da una legge preesistente, ma l'Alighieri lo ravvisa nella ragione, concependo la vera differenza tra esso e la morale, quando lo definisce *una personale e reale proporzione da uomo a uomo osservata la quale havvi relazione sociale tra loro* (3). La legge unisce gli uomini ed è la norma generale della loro vita: Emanuele Kant dirà poi che l'imperativo categorico è quello di operare in modo che la nostra condotta possa servir di modello ad una legislazione uni-

(1) Purg., XVIII, 56. *Conv.*, IV, *Canzone*.
(2) Purg., XXX, 131. Id., VI, 130. Id., XVIII, 94. *Conv.*, IV, 9.
(3) *Jus est realis et personalis hominis ad hominem proportio: quae servata hominum servat societatem. De Mon.*, II, V.

versale. Non il popolo per i re ma i re sono fatti per il popolo: *non cives propter consules, nec gens propter regesse, sed e converso consules propter civos, rex propter gentem* colle quali parole risolve fin dal suo tempo l'ardua questione del fine dello stato e della relazione tra il governo ed i cittadini. Ma per una parte i governanti debbono essi per i primi seguire la giustizia: *diligite iustitiam qui iudicatis terram*, e per l'altra, date le leggi positive ed un buon governo, senza del quale *fora la vergogna meno*, s'accresce la responsabilità dei sudditi, secondo il detto di S. Paolo: *nisi lex existeret, peccatum non agnascerem.* Primo dovere del cittadino è l'obbedienza alle leggi, e Cristo ce ne diede l'esempio obbedendo alle leggi romane anche prima di nascere (1).

E la patria? Alcuni moderni sociologi vorrebbero rimpicciolire questo sentimento dinnanzi a quello universale dell'umanità. « Il lavoro industriale moderno » scrivevano Marx ed Engels nel famoso manifesto del gennaio 1848, « il moderno giogo del capitale, che è lo stesso in Inghilterra ed in Francia, in America ed in Germania, ha cancellato ogni carattere nazionale », e più oltre: « gli operai non hanno patria »; e nel programma di Erfurt si legge: « L'emancipazione della classe operaia non è una faccenda nazionale (2) ». Tralasciamo di confutare questa aberrazione, avendolo già fatto in altri nostri scritti (3), rileveremo solo che a Dante pure si era presentata la questione

(1) *De Mon.*, II, 5. Id., I, 14. Id., II, 16.

(2) Biraghi, op. cit., pag. 237, 256.

(3) Cfr.: *Del Sentimento della patria*, Genova, Ciminago, 1883, e *L'Equilibrio sociale*, Torino, Roux e Frassati, 1896, pag. 83 e seg.

di conciliare insieme il sentimento dell'umanità con quello del luogo natio. È vero che la patria ai veri sapienti è tutto il mondo, *velut piscibus aequor*, come afferma nel *De vulgari eloquentia*, ma è pur vero che nessun paese è per lui tanto bello come la sua Firenze, come l'ovile di S. Giovanni, nessun popolo come il fiorentino muove ed eccita il suo sentimento. È vero che la patria del Cristiano è il cielo, che ogni amore si fa scuro d'innanzi all'amore celeste, che tutto il creato è splendore di quell'idea *che partorisce amando il nostro Sire*, che tutta l'umanità è una sola famiglia, ma è pur vero per contrapposto che le leggi debbono conformarsi al carattere delle differenti nazioni, che gli affetti sono nell'uomo in forma di piramide, vale a dire secondo una certa irradiazione molto bene espressa nelle seguenti parole del *Convito*: « Tanto è la cosa più prossima, quanto, di tutte le cose del suo genere, altrui è più unita, onde... di tutte le terre è più prossima quella, dove l'uomo tiene se medesimo, perocchè ad essa è più unito (1) ».

Leone Tolstoi nel suo nuovo misticismo cristiano impregnato di non poche utopie sociologiche, lamenta l'irrazionalità ed i dolori della guerra, questa *sublime insania*, come la chiama un nostro poeta vivente, questo contrasto tra i popoli che, fenomeno fatale condizionante l'evoluzione umana, non verrà forse mai meno, ma, assegnando la vittoria ai membri sociali fisicamente ed intellettualmente più forti, terrà vivi i sentimenti di abnegazione, di fedeltà, di coraggio, secondo l'opinione del Moltke, e continuerà ad

(1) *De vulg. el.*, I, 6. Par., XVI, 25. *Con.*, III, 14. Par., XIII, 52. *De Mon*, I, 16. *Conv.*, IV, 12. Id., I, 12.

essere la manifestazione più genuina, per quanto luttuosa e feroce, della lotta per l'esistenza, del movimento progressivo della civiltà, secondo il pensiero di Carlo Cattaneo (1). L'ideale della pace universale fu sempre vagheggiato dalle più alte intelligenze, e prima di Leibnitz, Kant e Victor Hugo, anche Dante lo assunse come face illuminante alle sue artistiche e filosofiche concezioni, come postulato supremo di tutta la sua profonda meditazione; la pace cerca per sè, movendo di mondo in mondo, l'esule sventurato, il cittadino, il poeta, la pace celebra nella riposata Firenze degli avi, la pace piange deserta dalla sua città nativa e da tutta la terra latina, la rimprovera turbata alle fazioni ai tiranni, alla Chiesa *la bestia senza pace*, la invoca come ultima speranza dall'imperatore: *pax universalis est optimum eorum quae ad nostram beatitudinem ordinantur* (2). Ciò non ostante nella sua mente divinatrice pare si delinei, come legge ineluttabile, la perennità della lotta tra gli uomini, e questo per la stessa loro natura. « Conciossiacchè l'animo umano in terminata possessione di terra non si quieti, ma sempre desideri gloria acquistare, siccome per esperienza vedemo, discordie e guerre conviene surgere tra regno e regno; le quali sono tribulazioni delle cittadi; e per le cittadi, delle vicinanze; e per le vicinanze, delle case; e per le case, dell'uomo; e così s'impedisce la felicità (3) ».

(1) CARDUCCI: *La guerra.* C. CATTANEO: *Opere,* vol. VI, Firenze, 1891, pag. 333.

(2) Cfr. il nostro: *Equilibrio sociale,* pag. 84. *De Mon,* I, 5. *Conv.,* IV, 4.

(3) *Conv.* IV, 4.

VII.

Il socialismo di Stato, espressione nuova che rispecchia vecchie teorie etico-sociali dell'antichità, del Rinascimento, del secolo decimottavo, presentito da Babeuf, fondato nella sua prima origine da Luigi Blanc, sostenuto dal Rodbertus, organizzato ed affermato da quella natura titanica, ardente, irrefrenata ma pur positiva che fu Ferdinando Lassalle, non inviso ai socialisti della cattedra come il Brentano, quantunque avversato dai Marxisti, è la forma di ordinamento sociale in cui vanno a finire molte delle moderne teorie sociologiche, forma già in parte effettuata nell'ordinamento degli stati moderni, tolte le esagerazioni a cui una totale soppressione della libertà individuale ci condurrebbe. Queste esagerazioni degli spiriti utopistici non oltrepassano un valore puramente verbale, giacchè tutti gli uomini, e quindi anch'essi, sono inconsapevolmente animati da un vigoroso sentimento di interesse individuale (1).

Chi superficialmente considerasse questo argomento, potrebbe trovare una certa rassomiglianza tra questa teoria ed il sistema sociale e politico di Dante, e veramente in apparenza lo scopo del *De Monarchia* non differisce gran fatto dal problema che si proponeva il Morelly nel suo *Codice della Natura*: trovare una condizione nella quale sia quasi impossibile all'uomo di essere corrotto e malvagio, ed il Monarca dell'esule fiorentino potrebbe ben valere l'Omniarca del Fourier, e l'universalità dell'impero il sistema di Las

(1) Cfr. Giov. Rae: *Il socialismo contemporaneo*, traduzione di Angelo Bertolini. Firenze, successori Le Monnier, pag. 518 e seg.

salle. Profonde invece ne sono le differenze. La Monarchia universale di Dante non è un esercizio da parte dello Stato di tutto il funzionamento sociale, bensì una direzione suprema che alla pace tra i popoli continuamente provvede, senza sopprimere la libera esplicazione delle energie individuali, cittadine, nazionali, come esplicitamente dichiara il poeta stesso nel libro primo del *De Monarchia* (1):

Maturato tra le vicende dolorose della patria e le torture dell'esiglio, il grande fiorentino si eleva al di sopra delle contingenze particolari del suo tempo, ed il suo pensiero allarga a tutta l'Italia, a tutta l'umanità, foggiando nel suo imperatore ideale un giudice supremo, giusto, benevolo e dipendente solo da Dio, l'erede della signòria mondiale di Roma voluta dall'Altissimo, supremo ente morale, eterna causa di tutte le cose. La conquista del mondo fu il giudizio di Dio tra Roma e l'umanità, e perciò fu legittima: Cristo stesso la riconobbe sottomettendosi, come già dicemmo, nella sua nascita e nella sua morte alle romane leggi; concetto fantastico ma pieno di sublimi filosofiche concezioni. Però, mentre la forza morale unificatrice non sempre lampeggia nelle moderne teorie sociologiche, e manca affatto in talune, essa brilla nella dottrina dell'Alighieri ed è la carità, per cui il consorzio umano diventa non imposto ma giocondo: *ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum!* E la carità si

(1) *Animadvertendum sane, quod, cum dicitur humanum genus regi per unum supremum Principem, non sic intelligendum est, ut minima iudicia cuiuscumque Municipii ab illo uno immediate prodire possint, cum et leges municipales quandoque deficiant, et opus habeant directione*, ecc. *De Mon.*, I, XVI.

unisce in bell'intreccio colla povertá, virtù e sentimento che gagliardamente si oppone alla cupidigia, causa di tutto il disordine sociale:

Oh ignota ricchezza, oh ben verace!
Scalzasi Egidio, e scalzasi Silvestro
Dietro allo sposo; sì la sposa piace. (1)

Noi non accettiamo il postulato del Bebel che l'odierno movimento sociale si distingua dai precedenti per non essere accompagnato, come quelli, dalla forma religiosa; ci pare invece in parte vera l'asserzione del Liebkneckt che tale movimento ha qualche cosa che lo avvicina alla religione cristiana, e questo diciamo non ostante il fatto innegabile che le aspirazioni sociali moderne sono animate, in generale, da uno spirito irreligioso. La religione è sentimento indelebile e perenne, e il Cristianesimo fu il primo banditore di alcuni concetti su cui le moderne scuole sociologiche, per quanto in parte traviate, hanno il loro primo fondamento. Il conflitto non è che apparente e momentaneo, se non erriamo, ed è conseguenza dell'evoluzione della Chiesa da partito innovatore a partito conservatore e reazionario. Ond'è che quel profondo bisogno di religiosità che informava i sistemi di Saint-Simon, dell'Enfantin, del Fourier, del Cabet non penetrò nelle moderne dottrine tedesche già per le loro premesse scientifiche avverse a ogni concezione idealistica, le quali ereditarono invece dagli enciclopedisti e dalla rivoluzione francese il cieco odio contro ogni forma religiosa (2). Dante riconoscendo e predicando la separa-

(1) *De Mon.*, I, 18. Par., XI, 82.

(2) Il programma di Erfurt, del 1841, nella sua sesta tesi spiega la formola che la religione è cosa privata.

zione delle due autorità, civile e religiosa, e d'altra parte esaltando lo spirito di carità, ci porge anche a questo riguardo il suo illuminato consiglio. La Chiesa non deve tendere all'acquisto delle ricchezze, ma le sue rendite sono dei poveri, secondo la sentenza di S. Bernardo: *facultates ecclesiarum patrimonia sunt pauperum, et sacrilega mente eis suscipitur quidquid sibi ministri et dispensatores ultra victum et vestitum suscipiunt* (1). E noi auguriamo all'umanità civile che venga presto il tempo in cui Chiesa, Stato e popolo si uniscano concordi per risolvere le questioni economiche che tanto sono ardenti in questo momento, la prima rivolgendo a questo intento la sua mirabile disciplina e la continuità collettiva ed impersonale della sua vita storica, e richiamando gli animi alla legge divina dell'amore del prossimo, come predicava a suo tempo il Lamennais, il secondo seguendo il movimento evolutivo delle nuove aspirazioni e della nuova filosofia umanitaria, il terzo erudendosi nelle leggi economiche ed abbandonando le vie non legali per ottenere gradatamente ma sicuramente migliori condizioni di esistenza (2).

La donna, questo essere che rappresenta in tante forme l'ideale della bellezza e della felicità, che fa spuntare sul nostro labbro infantile il primo sorriso, che ci conforta nei primi dolori, che svolge in noi i primi germi di quelle energie fisiche e psichiche che sono il fondamento di tutta la nostra esistenza, la donna non doveva rimanere estranea alle questioni sociologiche. Il Bebel ci ha fatto conoscere

(1) Par., XXVII, 42. *De Mon.*, III, 10. Par., XXII, 82.

(2) Cfr. l'Enciclica di Leone XIII: *Rerum novarum* (15 maggio 1891, de il nostro: *Equil. soc.*, introduzione.

nel suo libro *La donna e il socialismo* i principii del suo partito a questo riguardo. Muovendo dal concetto di una eguaglianza pressochè assoluta tra i due sessi, segna una livellazione tra loro che faccia scomparire la disparità che ora esiste nella vita domestica e civile. Già abbiamo veduto come Dante, riconoscendo nel canto ottavo del Paradiso ed altrove le diverse e molteplici tendenze impresse da Dio negli esseri tutti dell'universo e specialmente negli esseri umani, affermò non la parità, ma la gerarchia nelle condizioni sociali, riconoscendo inconsapevolmente le moderne teorie darwiniane. Ma a riguardo della donna egli è ancora più esplicito:

> Vedi le triste che lasciaron l'ago,
> La spola e 'l fuso, e fecersi indovine,

gli dice Virglio nella quarta bolgia del cerchio ottavo dell'Inferno, dove gl' indovini che pretesero guardare innanzi, invadendo un potere riservato a Dio, sono puniti col tenere il viso ed il collo stravolto, onde camminano mirando non già innanzi, ma dietro a se stessi.

In una donna trova bensì lo sventurato poeta l'alta sua ispirazione, per cui crea l' idealità mistica di Beatrice, insuperata ed insuperabile concezione in cui si accordano e si intrecciano le varie forme della bellezza estetica, intellettuale e morale, ma nello stesso tempo quando la donna considera ridiscesa in terra, nella vita pratica della famiglia e della società, allora ne ammira e predica le virtù domestiche, le occupazioni della casa, la cura della famiglia, il dolce favellare e pargoleggiare coi bimbi ed il raccontar loro le novelle del tempo passato, usando con loro un linguaggio a quelle piccole intelligenze acconcio ed appropriato.

È ancora Cacciaguida suo trisavolo, *la radice sua, la cara sua primizia, il vivo topazio* che rimpiange la purezza e semplicità dei costumi delle antiche fiorentine che stavano contente *al fuso ed al pennecchio:*

L'una vegghiava a studio della culla,
E consolando usava l'idïoma
Che pria li padri e le madri trastulla;

L'altra traendo alla rocca la chioma
Favoleggiava con la sua famiglia
De' Troiani de' Fiesole e di Roma (1).

Dell'azione potente dell'arte nel descrivere le piaghe sociali e nel ricercarne i rimedii è prova tutta l'opera dell'Alighieri, e specialmente il sacro poema, libro essenzialmente artistico che si prefigge uno scopo assolutamente sociale, la pace dell'umanità, per quanto è possibile in terra, la conquista della beatitudine celeste vero ed unico fine positivo di tutte le aspirazioni nostre secondo il pensiero cristiano. Ma gl'ideali divini sono oggi, e per mille cause psicologiche e storiche, sia pure forse temporaneamente, svaniti; è missione quindi degli artisti vivificare questo grandioso spirito di simpatia e fratellanza che aleggia a noi d'intorno. Il realismo umano mette il nostro spirito in contatto con tutte le classi sociali, allargando sempre di più tra l'uomo individuo ed i suoi simili quel raggio di carità che da Cristo ad Adamo Smith, da questo a Saint Simon, da questo fino a noi tenta l'unione ad un fine comune di tutti gli esseri intelligenti e liberi che vivono su questo pianeta. È per esso realismo artistico, inteso nel più alto senso della parola che, come scrive Alessandro Chiap-

(1) Inf., XX, 121. Par., XV, 117, 121 e seg.

pelli, non vi ha voce della natura, sorriso o gemito dell'umanità, che non sia meritevole di essere riprodotto dall'arte (1).

VIII.

Le questioni sociologiche sono ardenti, ed urge che esse siano accolte e discusse dalla scienza, dal potere legislativo, dalla pubblica opinione, prima che la fiumana del malcontento fomentato da una imperfetta istruzione, venga a turbare la tranquillità della vita civile. In caso diverso potrebbe ripetersi il fenomeno storico del secolo scorso, quando l'inconsapevolezza delle classi dirigenti rese così terribile il contrasto dei vecchi coi nuovi principii, oppure, come scrive Achille Loria, potrebbe avverarsi dell'economia politica quello che due secoli or sono avveniva della medicina. La canzonatura alle spalle dei medici resa più pungente dai frizzi di Molière era allora di moda in Francia, dove si celebravano i fasti di quelli, di cui gli ammalati muoiono sempre, è vero, ma muoiono secondo le regole della medicina; in Spagna dove si rideva di quelli della scuola di Saugrado che a furia di salassi estirpano, è vero, la malattia, ma in pari tempo l'ammalato; in Italia dove si ripeteva la frase trionfante di un chirurgo di grido: l'operazione è riuscita, l'ammalato è morto. Ma, continua il Loria, le vendette della medicina contro i suoi detrattori furono tremende: esse rimangono scritte a caratteri funerarii nelle tavole di mortalità improvvisamente e straordinariamente

(1) Al. Chiappelli, Op. cit., pag. 129.

popolate nelle epoche in cui vennero trascurate le sue prescrizioni (1).

E nelle scienze sociologiche ed economiche noi dobbiamo ricercare le medicine a questo grande ammalato che è la società umana. In essa, come in un corpo infermo, molti e diversi elementi si contrastano la vittoria. In essa vivono l'una insieme all'altra molte istituzioni non solo disparate, ma in aperto contrasto, il carnevale e la settimana santa, la chiesa dove si professa la fede nei miracoli e la scuola di scienze dove il miracolo è dichiarato assurdo. Ma se la contemporaneità di alcune di queste istituzioni è pur segno di libertà, non possiamo negare che altri contrasti, detriti del passato, di cui nessuno individualmente è responsabile, sono molto più stridenti e dolorosi. Da una parte lo scialacquatore a cui non basta il tempo per consumare le sue ricchezze, dall'altra il primo fattore della civiltà, l'umile maestro elementare che non può col suo troppo magro e non sempre sicuro stipendio nè vivere egli stesso, nè mantenere la sua famiglia; da una parte l'aumentato sentimento della fratellanza universale, dall'altra gli orrori della guerra: da una parte le istituzioni di beneficenza, dall'altra l'inesorabile usura; da una parte l'accresciuto rispetto alla dignità umana che ci spinge ad abolire la pena di morte per i delinquenti, dall'altra l'omicidio degli uomini illustri perpetrato quasi impunemente sotto la parvenza di un falso concetto dell'onore nella barbara, inumana, illegale, irrazionale consuetudine del duello!

A togliere queste dolorose contraddizioni deve lavo-

(1) Op. cit., pag. 10 e seg.

rare il pensiero scientifico il quale a poco a poco, penetrando nel popolo e nei governanti, dovrà ottenere la trasformazione progressiva del giure sociale, come il pensiero scientifico del secolo scorso e della prima metà del secolo nostro ha ottenuta in quasi tutta l'Europa la trasformazione del giure civile e politico. Ma noi Italiani non dimentichiamo di guardare anche per questo, come in uno specchio, nell'anima di Dante, di quel genio ardito e multiforme che da quasi sei secoli riposante nel sarcafago di Ravenna, continua a vivere ed alitare col suo spirito intorno a noi, di quell'intelligenza vigorosa che fin dal secolo decimoquarto divinava la legge della gravitazione universale, affermava la separazione dell'autorità civile dalle religiosa, intuiva la legge dell'evoluzione e, degno precursore di Adamo Smith, ne preludiava lo spirito innovatore fondato sul sentimento della carità del prossimo, cardine morale, quantunque non sempre avvertito, delle aspirazioni dell'umanità, ultima esplicazione, se ben diretto e guidato, della grande, immensa idealità delle predicazioni di Cristo (1).

Studiando in lui e con lui il gran problema sociologico, egli ci conforterà dicendoci, come nell'Epistola decima, che gli uomini colti debbono opporsi agli errori del volgo, nel *De Monarchia* che certi partiti politici non esercitano la giustizia, ma la simulano, nel Purgatorio che gli ignoranti sono proclivi alla meraviglia, nel Convito che essi sono miseri, meritano compassione, vogliono disputare di tutto, che sono ostinati e trascorrono nei loro giudizi. La scienza

(1) Cfr. a questo riguardo il capitolo: *Religione e Socialismo*, di Aless. Chiappelli, nell'op. cit., specialmente a pag. 291,292.

sola ci apporta la serenità necessaria nel giudicare delle cose, la scienza per la quale tutti i dubbi svaniranno, *quasi nebuletta mattutina alla faccia del sole, e rimarrà libero e pieno di certezza lo famigliare intelletto, siccome l'aere dalli raggi meridiani purgato e illustrato* (1).

Consultiamolo con amore in ogni nuova fase del pensiero moderno, ed egli che per la sua geniale natura appartiene a tutti i tempi, ci darà i suoi responsi, sempre pronto ad indicarci col braccio alzato, come la sua statua di Trento, la via retta del sapere e delle virtù, egli a cui il gentile poeta e valoroso soldato dell'italiana indipendenza, Goffredo Mameli, nei giorni dolorosi della servitù della patria, rivolgeva questi versi pieni d'affetto coi quali noi vogliamo porre termine a queste nostre meditazioni:

Divino come il genio,
Sacro come il dolore,
Splendi attraverso i secoli
Intelligenza e amore:
Filosofo e poeta,
In te memoria e méta
Siccome in Dio, confondesi
Passato ed avvenire! (2)

L. F. Ardy.

(1) *Epist.*, X, 2. *De Mon.*, II, 11. Purg., II, 50. *Conv.*, I, 1. Id., III, 15. Id., IV, 15. *De Mon.*, III, 3. *Conv.*, II, 16.

(2) Cfr.: *Poesie* di G. Mameli. Roma, 1891, pag. 49.

GIOVANNI BATTISTA BENEDETTI

Filosofo e Matematico del secolo XVI

NELLA CORTE DEL DUCA DI SAVOIA

(*Continuazione e fine. V. fascicolo precedente*).

Non ostante queste ed altre bellissime verità scientifiche intuite o dimostrate dal Benedetti, tuttavia il nome di lui rimase quasi oscuro nell'età sua, nè col tempo acquistò mai universal fama Pochi e coscenziosi ricercatori della storia del nostro pensiero conobbero ed ammirarono degnamente il matematico veneziano. Ultimo per tempo, non per merito, è il Caverni, che nella sua *Storia del Metodo Sperimentale in Italia* (1) non ha trascurato nulla affinchè gl' Italiani si formassero un giusto concetto di questo scienziato, già additato dal Libri come uno dei primi nel secolo che fu suo.

La causa di questa non lodevole dimenticanza il Caverni vuol vedere nel Galilei. Difatti così scrive (2) : « Volle Galileo a grande studio tener occulte le più prossime e più ubertosi fonti dalle quali derivavagli, specialmente in Italia, a quei suoi tempi la scienza. Le velocità virtuali e la ragione de' pesi alle lunghezze dei piani inclinati, che ponevano da una parte il principio e dall'altra venivano a dare alla Statica l'incremento ; la regola della composizione de' moti e le forze d'inerzia, applicate prima

(1) Stampato a Firenze, nello Stabimento Civelli, I vol. 1891 ; II, 1892 ; III, 1893 ; IV 1895.

(2) Vol. IV, pag. 97.

ai proietti, alle naturali cadute dei gravi per cui si aprivano così facili le vie alla Dinamica; volle l'ambizioso Autore dei Dialoghi fare apparire al mondo come dottrine nuove, gelosamente tacendo il nome del Benedetti e dispettosamente protestandosi di non saper quel che si avessero detto il Cardano e il Tartaglia nei loro libri

« In tempi, che il Peripato regnava quasi universale e assoluto nelle scuole, e che non riducevansi le scienze naturali ad altro che a prolissi e nebulosi commentarii intorno ai placiti del Filosofo; non riuscì difficile a Galileo fare apparire agli occhi degli spettatori d'un abito e d'un colore quei tre o quattro che si sarebbero da viste più sincere facilmente scorti in mezzo alla turba volgare. Fu poi tanto destro l'ingegno e tanto fortunata l'opera di quell'uomo in produrre una così fatta illusione, che dura tre secoli etc. ».

In tutto quel che qui dice il Caverni, si può forse riscontrare un po' d'iperbole, ma non si può dissentire da lui che troppo palese mostra il torto del Galilei. Al quale veracemente il Benedetti consegnò di *propria mano le chiavi delle porte della verità* felicemente sgombra dall'opera di lui, da entrare addirittura ne' più reposti vestiboli del tempio.

Il Caverni non trascura mai l'opportunità di mettere in evidenza l'opera scientifica del Benedetti. Or ce lo fa vedere come precursore del Galilei nella dimostrazione del problema meccanico « perchè la trottola e la ruzzola si mantengono ritte e ferme no, ma trabaccano », ora ci mostra che i primi scritti galileiani sul Moto sieno « veramente esercitazioni sopra i libri del Benedetti; in altro luogo ricorda il Benedetti quale correttore degli errori d'Aristotele nella questione dell'equilibrio della bilancia già in parte risoluta da Leonardo da Vinci. Egli parlando delle libere cadute de' gravi lo ricorda e non dimentica nulla delle tante idee novatrici che il Veneziano ha larga-

mente sparse in quel suo libro *Delle diverse speculazioni*, come ne fanno luminosa testimonionza i suoi quattro grossi volumi che ha finora stampati sul movimento scientifico italiano nei secoli decimosesto, decimosettimo e decimottavo.

Non v' ha dubbio che parecchie verità e ritrovati del Benedetti furono ripetuti da Galileo senza indicare la fonte e facendoli apparire come novità del suo ingegno. Non Galileo soltanto ha questo difetto: il Descartes , il Pascal stesso e tanti a ltri che vanno per la maggiore, hanno meritato il medesimo rimprovero, Biasimo certo vergognoso per quegl'intelletti che avevano troppa gloria dalle proprie fatiche per aver bisogno ancora di appropriarsi invenzioni altrui ad innalzarsi: però la quasi universalità del fatto ci mostra che la scrupolosità letteraria, così squisitamente sentita oggidì e così minuziosamente voluta nei nostri tempi, allora non c'era. Ciò può spiegare del resto il fatto, ma non potrà giustificarlo mai.

Ma sappiamo d'altra parte con sicurezza che Galileo conoscesse le opere del filosofo e matematico del Duca di Savoia? Il Caverni non ne dubita.

Scrivendo intorno alla libera caduta dei gravi e ricordando che « il Benedetti su tal proposito nulla insegnava di meglio di quel che si potesse leggere da tutti nei libri del Cardano e che tali insegnamenti erano quelli che autorevolmente si davano sul finir del secolo XVI agli studiosi del moto » soggiunge: « Era fra questi studiosi Jacopo Mazzoni, il quale, venuto a professare Filosofia nello studio Pisano richiamava l'attenzione dei suoi discepoli sopra il libro del matematico di Venezia, di cui compendiava nel cap. XVIII del suo *Preludio* le confutazioni di molti errori detti in Fisica e in Matematica da Aristotele, rammemorando in particolare gli argomenti per cui dimostravasi non essere vero *corpora, eadem specie et figura praedita, per idem medium mota, eamdem plane proportionem in suorum*

motuum velocitatibus, cum in suis magnitudinibus habent, retinere. (In univ. Plat. et Arist. philosophiam praeludio. *Vent.* 1597 p. 192) — Era fra i giovani uditori in Pisa a quei tempi, anche Galileo, in cui riconoscendo il Mazzoni una singolare attidudine dell'ingegno a penetrare la scienza del moto, raccomandavagli il libro del Benedetti e gliene spiegava in privato le speculazioni. Sentì il giovane alunno da quelle vive parole del maestro e dalle letture che gli suggeriva, istillarglisi il primo ineffabile gusto della libertà nel pensare, e perchè i fervorosi consigli e gli esempi efficaci gli avevano fatto deliberare nell'animo non doversi credere ormai più all'autorità di Aristotele, dunque, ne concludeva, nemmeno a quella di nessun altro Filosofo, non eccettuato lo stesso Benedetti, quando si riconosca anch'egli traviar dalla rettitudine delle verità naturali (1).

Questo racconto del Caverni può stare benissimo, purchè si noti che il Galilei nel tempo in cui il Mazzoni cominciò ad insegnare a Pisa, non era più un semplice scolare, ma collega del filosofo cesenate e forse tenne dietro alle lezioni del dotto e rinomato filosofo il quale più tardi Galilei chiamò maestro per riverenza dell'età e della fama grandissima ch'ebbe in quel tempo Iacopo Mazzoni Del resto anche la vita veneta del Galilei può spiegare la conoscenza delle opere del Benedetti, il quale a Venezia era conosciuto e numerava parecchi amici e protettori eminentissimi.

Quel che è positivo, è che quando le *Diverse speculazioni* del Benedetti apparvero in pubblico l'ingegno del Galilei s'era già dimostrato vigoroso e potente.

***

Ma ritornando al Benedetti, dobbiamo dire che le speculazioni di lui non si limitarono alla matematica e alla meccanica;

(1) Caverni, O. c., vol. IV, p. 275.

ogni ricerca fisica, nel significato più largo della parola, lo interessava ed era risoluta con vero spirito scientifico. Esaminiamone alcune.

Galeno (1) aveva detto che il cristallino è il primo strumento della visione. Quest'affermazione del maestro fu variamente interpretata dagli scolari: alcuni la ritennero come verità assoluta e al cristallino attribuirono la virtù del sentire: altri più prudenti intesero a conciliare questa con altre affermazioni di Galeno e furon d'avviso che non il cristallino sentiva perchè il sentire risiedeva solo nei nervi, però le alterazioni prodotte da quello nella visione vengon tradotte al cervello mediante le retina. Nel secolo XVI la scienza era su tale argomento divisa in questi due campi. Nell'uno Berengario alla visione affermava bastare il cristallino; nell'altro Vitellione sosteneva che esso riceveva le immagini degli oggetti e le trasmetteva alla retina, sola e vera parte dell'occhio capace di sentire. A queste si aggiungevano in quel tempo le dispute tra platonici e aristotelici per ispiegare il fatto della visione. Ma ad intendere tale fenomeno, riflette opportunatamente il Caverni, era già stata ritrovata dal Vinci la camera oscura di cui poi il Porta rese nella sua *Magia Naturale* più diffusa la cognizione. Per render più persuasiva la relazione tra l'occhio e la camera oscura bisognava si adattasse al foro dello strumento una lente biconvessa la quale facesse le veci del cristallino. Il primo a farne menzione fu il Benedetti che in una breve nota « De visu », diretta a Corrado Terl, dice che « ratio unde fiat, ut videamus distincte omnes colores, cum in qualibet aeris parte, quo lumina reflexa possunt parvenire mixta sint et non distincta, oritur a parvitate ipsius pupillae oculorum et a magna expansione virtutis visivae in superficie concava orbis

(1) Cfr. Caverni, o. c., III, p. 334 e sg.

continentis humores diaphanos oculorum per ramuscolos nervi optici remote ab ipsa pupilla. Et quamvis radii luminosi frangantur ab unoquoque humore diversimode, hoc nihilominus maxime iuvat ad distinctionem radiorum, sed et si directe procederent, idem fere eveniret, non tamen suis locis etc. etc. (*Divers. specul.* p. 296). Cuius quidem rei exemplum manifestum accipere possumus a quovis cubiculo ex omni parte clauso, quod transitum nullum permittat radiis luminosis, nisi per aliquod parvum foramen, in quo foramine et extra ipsum cubiculum omnes radii mixti erunt, sed in obiecto pariete ipsius cubiculi videbuntur distincti », e finisce colla dimostrazione matematica della tesi posta.

Il Caverni viene dimostrando che il Benedetti non fu inteso dai contemporanei nè il Porta seppe « interpretar il libro delle *Speculazioni* pur giovandosi delle novità del Benedetti. Onde, soggiunge « se il Keplero avesse letto il libro del Benedetti non solo l'avrebbe posto al disopra del Porta, ma avrebbe veduto essere stato il fisico Veneziano che insegnò che la visione si faceva sulla retina per modo di pittura, Ma rimasto fra gli stessi Italiani dimentico il matematico di Venezia, l'onore dell'invenzione andò tutto intero all'Astronomo di Praga (1) ».

Ancora — Aristotele (*De Coelo* II, 8) aveva detto che la vista protesa lontana tremola per debolezza, onde si genera l'illusione dello scintillio delle stelle: difatti, diceva, i pianeti non scintillano perchè, essendo vicini, la vista vi può giungere: non così per le stelle fisse che l'occhio per la lontananza di esse si stanca e trema. Il suo tremore ci sembra sia il moto degli astri (ὁ δὲ τρόμος αὐτῆς ποιεῖ τοῦ ἄστρου δοκεῖν εἶναι τὴν κίνησιν).

A questo luogo i Commetatori non furono d'accordo col maestro. Alessandro pensò che Aristotele qui volesse piuttosto

(1) Caverni. O. c. I, p. 368.

parlare del diafano intermedio, e Simplicio e S. Tommaso gli fecero delle gravi obbiezioni. Però la questione si perdè nella moltitudine di tant'altre delle quali son piene que' commentari, ma che bene esaminata poteva condurre alla soluzione scientifica del fatto.

Questa si deve al Benedetti che in ciò non fu seguito dal Keplero e dal Galileo. Il fisico Veneziano disse: « Ubi Aristotelis ait scintillationem stellarum fieri ratione aspectus nostri ob maximam distantiam, maximum errorem committit, ut etiam facit, quum putat visionem fieri extramittendo, contra id quod alio loco (1), immo contra veritatem ipsam asseruit Scintillatio ergo stellarum ... ab inaequalitate motus corporum diaphanorum mediorum nascitur, quemadmodum clare cernitur, quod si inter aliquod obiectum et nos, aliquis fumus, qui ascendat, intercesserit, videbimus obiectum illud quasi tremere. Lumen stellae ad oculum nostrum accedens, perpetuo per diversas diaphanitates penetrat, medio continuorum motuum corporum mediorum, unde continuo corum lumen variatur et hoc in longinquis magis quam in propinquis stellis apparet, quemadmodum ab exemplo de fumo allato et etiam ab aliquibus vitris ex superficie non plana, sed irregolari constantibus, quilibet cognoscere potest. » (Disput. 186).

Giulio Cesare Scaligero (2) aveva intuito la natura del feno meno e si basava su quella diretta osservazione della Natura che lo Storico del Metodo Sperimentale in Italia riconosce nel Benedetti.

Ma prima assai di questi tale fenomeno dello scintillar delle

(1) Qui forse il Benedetti si riferisce a quel che Aristotele aveva detto nel cap. II *De sens. et sensib.* come anche nel *De An.* e nel III *De Meteorologicorum librum.*

(2) Non capisco perchè il Caverni che è tanto diligente, citando lo Scaligero lo chiami sempre Giuseppe confondendo il padre col figliolo.

stelle il Libri reputò averlo Leonardo da Vinci notato col riferirlo all'occhio e non all'astro (1) e il Narducci lo credè nientemeno ritrovato da Ristoro d'Arezzo. Però esaminando attentamente i passi di questi due autori, ci si avvede subito che ripetono la spiegazione di Aristotele o la suppongono.

Non è quindi il caso di considerare queste spiegazioni, come novità scientifiche.

***

Insomma non vi è speculazione interessante che il Benedetti non discuta e che non chiarisca con ragionamento semplice ma rigoroso. Questioni matematiche, fisiche, astronomiche, filosofiche, naturali, fisiologiche, musicali sono oggetti delle lettere che vengono raccolte nel *Diversarum Speculationum*. É un ammiratore e un difensore di Copernico. Tocca in più punti e sostiene la pluralità dei mondi, e rifiuta la dottrina peripatetica della incorruttibilità dei cieli (cfr. specialmente il *De fine corporum coelestium et eorum motu)*.

Si occupa della riforma del Calendario proposta da Gregorio XIII a richiesta di Emanuele Filiberto I (2). Difende le *Animadversiones in Ephemeridas* pubblicate nel 1581 in una lettera a Bernardo Trotto (3). Confuta alcuni errori di G. Stadio al Calabiano e con lui parla *De cognitione latitudinum stellarum* (5).

Si riposa dalle occupazioni della Corte conversando per mezzo

(1) Cfr. Libri, Hist. d. Sciences Mathem. III.

(2) Mirum, quam lectione epistolae seu (ut vocant) Brevis S. D. N, Gregori XIII. Pont. Max. quod ad me nuper tua Celsitudo ex Nicea, ut meam de ea re sententiam proferrem, delectatus sim; ex quo non tantum recta illius mens ac vere sancta cogitatio, sed etiam aperta max maque, si ad exitum perducatur, imo summe necessaria universo orbi utilitas percipi potest: qua de re memini cum Celsitudine tua aliquando sermonem habuisse etc. *Epist.* ad S. E n. Philib. etc *Div. spec.* p. 205.

(3) p. 228.

(4) p. 260 es.

di lettere con Giuseppe Cambiano *De ictu bombardae secundum diversas elevationes et de quibusdam erroribus Nicolai Tartaleae circa idem* (1) e degli errori del Tartaglia *circa attractionem machinae tormentis* ragiona con Gabriele Busca.

Si occupa di nautica con Andrea Provana, sia che ricerchi *per eundem parallelum absque correctione navigare non posse* (2), o *De Armilla Nautica* (3), o *De usu Armillae Nauticae* (4), oppure gli scriva per insegnargli a conoscere l'uso dell'*Istrumentum* da lui inventato *ad ortum et occasum Lunae cognoscendum qualibet anni die* (5).

Di Geometria torna il Benedetti ad occuparsi nel suo *Diversarum Speculationum* per rendere più intelligibili e chiare alcune definizioni e preposizioni del quinto libro di Euclide. S'intrattiene per lettera con Carlo Emanuele intorno al *De Circulo ambiente quadrilaterum*. Conferma per lettera a Bern. Trotto le discussioni fatte sulle questioni *De fallacia operationis triangolorum sphericorum*, *De passione circuli hactenus incognita*, di alcune proposizioni sui Circoli trattate dal Cardano nel lib. XVI *De Subtilitate* e con Pietro Pizamano di alcuna proprietà del Circolo.

Anche la Musica forma oggetto delle ricerche scientifiche del Nostro. Discute infatti con Cipriano Rosè che egli chiama celeberrimo musico, *De intervallis musicis*.

Or l'interessa una questione di metereologia col *quare hyeme videtur altius etc.*, ora di fisiologia nel *comparatio visus et auditus*; ora illustra un passo di Ovidio *(Quod Ovidius transcurrit a motu diurno etc.)* ed ora fa una ricerca di astrologia giudiziaria o una breve discussione giuridica intorno alla giustizia commutativa.

Nulla crede indegno di osservazione: ha fede nel progresso

(1) p. 258.
(2) p. 214. — (3) p. 217. — (4) p. 219. — (5) p. 221

« nil magis est proprium, quam et incessabili motu prodesse ». E rammentato come la curiosità propria e quella di altri illustri uomini e patroni suoi lo incitassero a scrivere questi *physica et mathematica responsa*, conclude la sua prefazione dicendo che li raccoglie non pure per significare la gratitudine sua verso quegli illustri, sì « ut scientia ipsa quo magis diffunditur, crescat; et quidquid valeo, sine invidia in communem utilitatem conferam.

Riflettendo a siffatti sentimenti di disinteresse elevati nel Benedetti i quali sono comuni a molti dotti del tempo, non deve far più meraviglia, se le scienze in quell'età crescono in fiore in quella che le lettere decadono irreparabilmente in mezzo alle infeconde lotte di chiacchiere e di bizze delle rumorose e vane Accademie.

***

In tutte le sue ricerche il Benedetti non ha di mira che la verità. A conseguire questo fine nobilissimo egli s'avvede che mezzo migliore era di sgombrare la via che vi conduce dai molti errori inveterati e da un ingiustificato ossequio anzi cieca servitù al grande Aristotele.

Studiare i fenomeni della natura e trovarne le ragioni loro nella natura stessa fu il principio costantemente seguito da lui. Agli avversari, come abbiamo veduto sul principio dire contro il Berga, rinfacciava la pessima abitudine di voler trovar sui libri le spiegazioni dei fatti le quali si dovevano rinvenire nei fatti stessi.

Vivendo in un'età in cui l'autorità di Aristotele era ancora immensa, ma in cui pure la reazione irosa era già incominciata, il Benedetti da vero scienziato si mantiene sereno in mezzo a quella lotta e confutando Aristotele quando cade in

errore, sente per lui un rispetto profondo di grande scienziato e un'ammirazione verace.

Ei rinfaccia agli avversarii il loro servilismo stupido verso dello Stagirita del quale afferma che essi o non abbiano letto o inteso le opere. « Aristoteles quidem (scrive nella prefazione), excellentissimus fuit rerum perscrutator, sed nolo dicere quemadmodum dicunt aliqui (qui quidem aut nunquam operas Aristotelis legerunt, aut, si legerunt eas, non intellexerunt) quod unumquodque Aristotelis verbum, una fere est sententia quod etiam Aristotelis deus fuit philosophiae, nec unquam in uno etiam verbo erravit, sed divinus in omnibus fuit. Miseri, si scirent quid sit loqui cum demonstratione et quid cum experientia ad sensum, nunquam talia dixissent; nam sensus simpliciter in his rebus quae non sunt propria sensibilia, multoties decipitur et cum decipere non possumus deceptionem, illo simplici sensu mediante, tune nobis non posse fieri videtur, ut non ita sit in rei veritate quemadmodum sensui patet etc. »

Ed altrove (*Demonstratio Proportionum*) dopo aver mostrato l'errore di una dimostrazione, soggiunge che « non absque debiti paucoque iudicio vocant Aristotelem tam divinum, deum philosophiae atque impeccabilem. » E facendosi forte dell'autorità di Arches, un dotto domenicano in quel tempo stimatissimo, dichiara che Aristotele è « vir profundissimi iudicii, in omnibus fere scientiis doctissimus, qui quidem vere sphaericum habet ingenium » per) « de omnibus soli Deo sit honor et gloria ».

Anche in questa posizione che il Benedetti prende verso Aristotele, è precursore di Galileo il quale se canzonava i Simplici e gli altri peripatetici, pel gran maestro di color che sanno, aveva un senso di rispetto profondissimo. Nè l'uno nè l'altro si confondevano con quei filosofi che abbattevano l'autorità di Aristotele per porre quella di un altro o la propria: essi volevano obbedire solo alla evidenza della ragione e alla verità;

queste mostravan poi loro Aristotele nella vera grandezza; come luce e grandezza d'astro in cielo puro e sereno.

Dell'opera sua il Benedetti sentiva molto modestamente, ma lo confortava la coscienza di aver fatto quel che aveva potuto contento di non aver passata la vita nell'ozio. Infatti sul principio del *De Mechanicis* così scrive: « Paucula quaedem futura, ut reor, non ingrata his, qui in hisce mechanicis versantur, nusquam ante hac tentata, aut satis exacte explicata in medio proferre volui: quo vel iuvandi desiderium vel saltem non ociosi ingenioli argumentum aliquod exhiberem, atque vel hoc uno modo me inter humanos vixisse testatum relinquerem (Disput. p. 141)

Nocquero alla fama del Benedetti il non insegnare in una Università, forse la guerra dei peripatetici della Università di Torino, la modestia grandissima, quasi eccessiva e le sue inclinazioni per l'astrologia. Del resto non fu del tutto ignorato e i più indipendenti scolari del Galilei stesso lo stimarono, come ne fa fede quel che riferisce il Caverni. Il quale nel vol. IV (p. 37) così scrive: « Galileo credeva che tutta la gran mole della sua scienza nuova aveva potuto progredire tant'oltre.....» che fosse questa davvero, come si diceva, una dolce lusinga fattasi dal maestro se n'ebbero ad accorgere i discepoli stessi, quelli almeno che non rimasero abbarbagliati agl'improvvisi fulgori; fra quali ci piace aggiungere la testimonianza di Antonio Nardi. Nella veduta I della V scena intitolata *Giudizi sopra alcuni Filosofi*, così esso Nardi scriveva al proposito nostro: *Il Galileo è stato de' primi che ha praticato il modo di accoppiare le fisiche e le matematiche discipline: fugli scorta il Benedetti* (Mss. Gal. T. XX p. 633).

Ma la natura stessa degl'ingegno del Benedetti con la giusta concezione della scienza e con la diversità delle speculazioni impedì a lui di compiere un' opera in cui potevasi rivelare la

sua attività scientifica. E forse il tempo non era ancor giunto. Osservando i fenomeni questi gli si moltiplicavano e i confini della scienza, così certi per la scolastica, a lui si dilatavano continuamente mentre che continuamente veniva richiamato all'osservazione diretta della natura ora da un errore, ora da una nuova considerazione. Però se in tutte le discussioni del Benedetti manca l'unità dell'opera, non vi manca quella del metodo. La sua fisica non è una catena di sillogismi sottili degradanti da concetti generalissimi, è un'osservazione diretta dei fenomeni e delle loro cause. La scienza per lui non è più ne' libri, è nelle cose. Non discute il metodo di osservazione; lo pratica; non si ferma a dire quel che vorrà fare; lo fa.

Riferisce il Tiraboschi (*Stor. della lett. ital.* VII, pag. 843) che, chi rese una testimonianza assai onorevole al sapere di G. B. Benedetti, fu il celebre Card. Michele Ricci il quale parlando dal Galilei in una sua lettera al principe Leopoldo (*Lett. ined.* t. 2, p. 142) dice che « il Benedetti gli (*al Galilei*) aprì la strada più che ogni altro, e forse fu solo a lui scorta nel suo filosofare, come avrà ben notato V. A. paragonando i concetti dell'uno e dell'altro che sono tanto conformi ». Eppure, soggiunge il Tiraboschi, un uomo sì dotto e precursore del Galilei, come fu il Benedetti, non seppe tenersi lontano dalle follie dell'astrologia giudiziaria. Ma pur troppo potè conoscere per esperienza, quanto essa fosse fallace. Perciocchè avendo di sè stesso predetto che ei non sarebbe morto che circa il 1592, ei morì veramente ai 20 gennaio del 1590 (1).

E. Passamonti.

(2) Cfr. Le notizie di Bartolommeo Cristini, scritte dal Bar. Vernazza di Freney.

BOLLETTINO PEDAGOGICO E FILOSOFICO

HERBERT SPENCER: **La Psicologia** — Studio espositivo critico di Giuseppe Allievo, professore di Pedagogia ed Antropologia nella Regia Università di Torino. — Torino, Unione tipografico-editrice 1898 — Un vol. in 8° massimo di pp. 160.

Filosofo e pedagogista ad un tempo l'Allievo con un'attività veramente sorprendente (1), alternando i lavori prettamente speculativi con quelli critici, le pubblicazioni pedagogiche colle psicologiche, viene arricchendo la letteratura filosofica di scritti pregevolissimi ed utili.

La monografia della quale m'accingo a porgere un breve cenno si riattacca coll'*Esposizione critica delle dottrine psicologiche di* A. Bain, 1881, e coll'opera importantissima *Del positivismo in sè e nell'ordine pedagogico*, 1884 (2ª ediz.).

L'A. infatti esordisce con una prefazione inscritta: *Il positivismo e la critica*, ove con lealtà e franchezza pure mettendo in rilievo i pregi della dottrina positivistica, non ne nasconde i difetti gravissimi e perniciosi. Siccome poi la teoria psicologica dello Spencer non ispuntò già d'un tratto nella mente di lui, poichè nasconde le sue origini in precedenti dottrine, il prof. torinese s'accinge a studiare gli *Antecedenti storici della psicologia di Herbert Spencer*, pigliando le mosse da Fr. Bacone e proseguendo fino allo Stuard Mill. Dopo di che il nostro critico sottopone ad esame il concetto che lo Spencer ci porse ed intorno alla scienza in generale ed alla filosofia in particolare. Dall'esame della dottrina concernente le idee sulla relatività dell'umana conoscenza, propugnata dallo Spencer, l'Allievo passa ad esporre i pensamenti del medesimo sulla *genesi*, sul *processo* e sul *termine* della scienza, la quale finisce là donde Hegel aveva prese le mosse, l'assolutamente indeterminato, ossia l'unità vuota, informe, insussistente, l'entità comunissima. Ma se il processo della scienza vuolsi riesca all'unità suprema, questa non deve però essere vuota, astratta e inorganica, ma concreta ed in sè contenente il molteplice, tutto quanto il

(1) Vedi il mio opuscolo: *Gli scritti filosofici e pedagogici di G. Allievo* nel quinquennio 1893-97.

molteplice. Il vero processo poi dev'essere, dice l'Allievo, dialettico, cioè armonizzare in sè la concretazione e la generalizzazione, muovendo dall'apprensione confusa della realtà per terminare nella chiara comprensione della medesima. Chiarita quindi l'eroneità del concetto, cui della filosofia si formò l'Inglese, il quale ridussela allo studio della mera fenomenalità delle cose, disgiunta dalla loro realtà sostanziale, rendendola inetta ad adempiere a quel primato ideale che le spetta su tutto il mondo dell'umano sapere, l'Allievo passa ad esaminare senza più le dottrine psicologiche dello Spencer divisandone in una opportuna tavola sinottica le singole parti.

La psicologia dello Spencer si bipartisce in soggettiva ed oggettiva: la prima delle quali segue un indirizzo analitico, la seconda un indirizzo sintetico.

P. I° *Psicologia oggettiva o sintetica.* — Poichè la teorica dell'Inglese riposa tutta quanta sul concetto fondamentale della vita, da lui concepita nella sua generalissima e costitutiva natura, quale una combinazione definita di cangiamenti eterogenei, simultanei ad un tempo e successivi, e sulla continua e progressiva evoluzione della medesima dalle forme rudimentali ed incipienti alle più splendide manifestazioni dell'intelligenza, così l'Allievo raccoglie la sua critica intorno a tali punti capitali. In questa parte l'A. riesce veramente felicissimo: poichè con argomenti stringenti respinge la dottrina spenceriana e viene alla conclusione ch'essa non può reggersi vuoi nella sfera del ragionamento, vuoi sul terreno dell'osservazione.

Esaminando la genesi delle facoltà superiori, problema gravissimo, che risolto in un senso conclude alla dottrina dell'evoluzione, mentre risolto in altro senso, ci porta a riconoscere che esiste una terza specie di vita, razionale cioè e propriamente umana, l'Allievo dimostra come la vita razionale, la quale non è tutta esteriore, come quella dei bruti, ma è altresì intima, (onde l'io umano raccogliesi nei penetrali della propria coscienza, si stringe in rapporto con se medesimo, contempla il proprio essere e l'ideale delle sue operazioni), non può essersi disvolta dalla vita sensitiva animale, ma mostra un'origine affatto superiore e possiede una virtù tutta sua propria fondata sulla spiritualità dell'anima.

L'Allievo segue quindi lo Spencer esponendone le idee relative allo sviluppo dell'intelligenza ne' suoi principali aspetti, che sono l'azione riflessa, l'istinto, la memoria, la ragione, i sentimenti e la volontà. Avverte il professore torinese in ordine alla teorica dello Spencer sulla ragione, che il principio fondamentale della psicologia spenceriana, che le relazioni interne sono modellate sulle esterne e che la vita consiste in un continuo acconciarsi delle azioni del vivente al mondo circostante, mena a filo di logica a quella esclusiva recettività o passività dello spirito, ch'egli censura nell'empirismo; e che il nuovo trascendentalismo da lui sostituito all'antico, pronunciando che il nostro organismo porta in sè impresse le esperienze accumulate da tutti gli organismi delle precedenti generazioni, non è meno

infondato della teoria platonica che ripete l'origine delle nostre idee dalla preesistenza d'una vita anteriore.

Di tutta la teoria psicologica dello Spencer, la teorica della volontà è la più manchevole ed insussistente: giacchè se ne discorre nella psicologia oggettiva, la quale studia la vita psichica o mentale quale si trova diffusa nella natura sensibile esteriore, non ne dice affatto verbo nella psicologia soggettiva che appunto si travaglia intorno allo spirito umano il quale deve la personalità sua alla volontà razionale.

Ora contro il dilemma dallo Spencer, per provare che il sentimento della nostra libera attività, è una mera illusione, opposto ai fautori del libero arbitrio, e così concepito: « I congiungimenti psichici o subiscono una legge o non ne subiscono alcuna. Se non si conformano ad una legge, questo libro al pari d'ogni altro sullo stesso argomento, non ha senso: se si conformano ad una legge, non vi può esistere nulla di simile al libero arbitrio », l'Allievo, non senza aver chiarito prima la contraddizione in cui incespica lo Spencer (1), sostanzialmente risponde: I sostenitori del libero arbitrio tengono esservi una legge, la quale governa la libertà segnandole i limiti entro i quali ha da esercitare l'attività sua; che diversamente le sarebbe lecito ogni atto, e la libertà sarebbe licenza. Ciò nullameno la legge non distrugge la libertà; ma l'una e l'altra si richiamano a vicenda e si conciliano. Che se la legge fisica è una necessità ineluttabile, la legge morale è un obbligo, e l'obbligo suppone la libertà, in quella guisa che il dovere suppone il potere.

Venendo all'ultima parte colla quale si chiude la *Psicologia oggettiva* dello Spencer, ossia alla *sintesi fisica*, l'Allievo rileva le incoerenze logiche del pensatore inglese, e principalmente quella riguardante la critica delle due opposte dottrine, il materialismo e lo spiritualismo, giacchè la realtà unica, colla quale lo Spencer crede di essere uscito vittorioso dalla lotta tra l'uno e l'altro sistema, dà luogo ad insuperabili difficoltà. Infatti: è dessa spirito? Come potrà allora manifestarsi nei fenomeni materiali? È materia? come si manifesterà nei fenomeni spirituali? Eccoci quindi ripiombati nella lotta medesima. Se poi è un *nescio quid* indefinibile, avente coi fenomeni psichici e fisici, un rapporto meramente simbolico, con quale diritto sentenzia l'autore dei *Principii di psicologia:* L'ordine delle

(1) Stando ai placiti della sua dottrina, la quale pone una necessaria corrispondenza fra gli stati della coscienza ed i fenomeni esterni, tanto che i nostri pensieri, i nostri sentimenti. le nostre percezioni non possono essere altri da quel che sono, perchè determinati sempre dalle relazioni loro col mondo esterno, il fatto che il sentimento della nostra libera attività si risolva in una mera illusione, non può avverarsi. Giacchè, quand'è che il pensiero s'illude? Quando devia dalle proprie leggi e scambiando una cosa con un'altra, punto non corrisponde colla realtà.

sue manifestazioni in tutti i fenomeni intellettuali è lo stesso che l'ordine delle sue manifestazioni in tutti i fenomeni materiali?

Psicologia soggettiva. La teoria psicologica dello Spencer si appunta tutta quanta sul concetto di coscienza, essendo che egli ripone l'elemento primordiale d'ogni intelligenza in un cangiamento di coscienza e riduce ogni fenomeno mentale complesso ad un gruppo coordinato di essi cangiamenti. Ma di chi e di che è la coscienza? Alla inchiesta risponde l'A., che la medesima appartiene al me ed è la consapevolezza, ch'egli ha del suo essere e de' suoi modi. L'errore dello Spencer è tutto nell'avere separato a modo di Kant, i cangiamenti psichici dello spirito in cui si sostanziano, ossia il me fenomenico dal me noumenico per concludere che la coscienza può cogliere il primo soltanto e che il secondo sfugge alla sua apprensiva. Infatti se lo spirito umano non ha coscienza della sua unità vivente e personale, a quale centro si ricongiungeranno ancora tutti i molteplici cangiamenti di coscienza?

Che se l'inglese bene s'appone, riconoscendo con gli altri filosofi che il pensiero nel suo duplice processo assimila e differenzia, egli erra quando crede che gli oggetti assimilati o differenziati dall'intelligenza, siano nulla più che i cangiamenti o stati di coscienza considerati nei loro rapporti. Di qui l'A. passa ad esaminare la dottrina realistica dello Spencer, la quale non diversa molto vuoi dal realismo della scuola scozzese, che tennesi stretto allo studio dei fenomeni psicologici, vuoi da quello professato dallo Stuard Mill.

Ma la dottrina dello Spencer apparentemente realistica, è effettivamente idealistica.

Giacchè se il noumeno rimane avvolto in tale impenetrabile mistero, che da una parte non può essere oggetto di coscienza, dall'altro trascende assolutamente il fenomeno, con cui non mantiene alcun vincolo sostanziale ed efficace, la realtà noumenica diventa così un fuor d'opera nel sistema dello Spencer.

In seguito l'Allievo esamina le idee del pensatore inglese intorno all'evoluzione intellettuale e sentimentale della società, per chiudere il suo utilissimo libro con le *Considerazioni generali intorno la psicologia soggettiva dello Spencer.*

Nella monografia dell'Allievo, a cui hanno già fatto lieta accoglienza alcuni autorevoli periodici, è notevole la grande erudizione storico-filosofica, che gli permette di raffrontare la dottrina dell'inglese colle più celebrate, antiche e moderne e di meglio lumeggiarla. Del che è prova evidente l'appendice in cui ragguagliasi la psicologia dello Spencer coll'Aristotelica, mostrando i non pochi e rilevantissimi punti di consonanza che le ravvicinano, in mezzo alle discrepanze profonde che le differenziano. La singolare chiarezza poi (il che deve avere costato non poca fatica e difficoltà,

poichè molte volte il pensiero dell'inglese riesce intricato ed incoerente), l'ordine della trattazione e l'arte dello scrivere rendono il libro interessante, e lo raccomandano ai fautori egualmente che agli avversari dell'evoluzionismo. La critica è serena e profonda: e se pure alcune volte si potrà discordare dall'Allievo, in qualche apprezzamento, niuno che legga il volume, potrà negare che il professore torinese si riveli un critico acutissimo, un espositore impareggiabilmente chiaro, un pensatore geniale —, in questa che il Valdarnini (*Rivista pedagogica italiana*, maggio 1898) disse « fedele, succosa, chiara e dotta esposizione critica della psicologia di Erberto Spencer ».

G. B. Germi.

Masci F.: **L'idealismo indeterminista.** — Napoli, Tip. della R. Università 1898, in-8, pagg. 94.

In questa seconda memoria (1) l'A. tratta dell'indeterminismo metafisico e dell'indeterminismo critico, benchè quest'ultimo sia l'oggetto principale del suo esame.

Non è facile nella storia della filosofia trovare i modelli, a' quali l'idealismo indeterminista si possa riportare: ogni filosofia è indirizzata a comprendere la realtà, riportandola alle sue leggi e cause. Nella prima parte di questi *studj* si è dimostrato i precedenti immediati dell'indeterminismo contemporaneo essere stati l'agnosticismo e la polemica su' limiti del sapere scientifico. Il Masci, che nella sua monografia sul Teichmüller (2), una delle produzioni più poderose e più importanti del suo pensiero speculativo, avea largamente trattato de' motivi logici che produssero, alla metà del secolo, la direzione irrazionalistica e la realistica, ora ravvisa nell'indeterminismo un'altra forma derivante dalle stesse cause. Salvo che l'indeterminismo, invece di concepire come forza, come volontà, come materia, come ente semplice o atomo metafisico, quel residuo del dato non riducibile al pensiero, lo concepisce come realtà spirituale e come libertà. Pertanto è una forma irrazionalistica, in quanto limita l'intelligibilità del reale e pone la libertà come causa cosmica; ma, concependo la libertà come finalità, è una forma razionalistica, sebbene opposta a quella che la scienza contemporanea preferisce.

Il Lotze tenta integrare il monismo idealistico col realismo pluralistico. Per lui se si ammette l'azione reciproca delle monadi, deve ammettersi ch'esse sono modi di una sostanza unica, che ha la stessa loro natura; la loro azione è intelligibile, quando gli enti finiti e particolari si concepiscono

(1) Ved. dispensa precedente.
(2) *Un metafisico antievoluzionista, Gustavo Teichmüller.*— Atti della R. Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli, vol. XXII.

come modi di uno stesso ente infinito. Sostanza infinita e sostanze finite debbono avere natura spirituale, perchè il concetto di materia è oscuro e contraddittorio, perchè tutti gli oggetti delle nostre cognizioni sono nostri stati di coscienza, perchè è natura della sostanza materiale non patire altre modificazioni che esterne, e perciò non poter essere il mezzo unico delle azioni e reazioni degli enti. L'idea che ci facciamo del mondo esterno è la forma della connessione invariabile delle nostre rappresentazioni tra loro. Nè l'estensione spaziale, nè la forma, nè la forza (attributi della sostanza materiale) costringono di concepire il principio della connessione delle nostre esperienze come una maniera d'esistenza assolutamente opposta alla realtà spirituale. É una contraddizione concepire tempo e spazio come forme reali vuote, preesistenti, essendo invece le forme, sotto cui appariscono le azioni reciproche degli enti: tutto in essi è rapporto. E se tutto ciò ch'è reale è spirituale, Dio, principio delle cose, ha natura spirituale. La coscienza, distinzione dell'io dal non io, attributo dello spirito finito, non suppone nello spirito infinito una limitazione, un'esistenza esterna indipendente, un discorso temporale, ma solo un mondo di rappresentazioni in lui, dal quale, come da stati suoi, esso si distingue. Pertanto il suo rapporto al mondo non è un atto fatto una volta sola, ma bisogna concepire la creazione come sviluppo dello stesso essere, che accade secondo una legge; legge che non esclude la libertà divina, non essendo una potenza sopra o fuori la cosa, ma nega l'assoluto arbitrio divino. — In questo sistema il principio di causalità non ha valore assoluto, non si applica al tutto, ma alla parte, non all'infinito, ma al finito. E come l'azione divina è immanente, così cause sempre nuove possono intervenire nel mondo, e la funzione del meccanismo è subordinata alla finalità. — Se non vi è una doppia maniera di conoscenza, e questa è limitata all'esperienza, il ragionamento del Lotze, ch'è un'inversione completa dell'esperienza, è privo di base, ed è la sostituzione d'una esperienza ipotetica e trascendente all'esperienza reale. Il Lotze, solo per avere mutato in ispirito la sostanza spinoziana, non ha ragione di parlare di libertà nella creazione, se questa è l'esplicazione dell'essere e della natura divina secondo una legge. E ove pure la contingenza dell'infinito rendesse possibile la penetrazione di cause sempre nuove nella sfera del finito, non per questo il finito sarebbe in qualche modo e grado indeterminato. Miglior fortuna non corre la sua prova della contingenza nell'ordine della conoscenza empirica, quando afferma non esser vero che il movimento di un punto materiale non può esser prodotto o elimininato se non che dal movimento equivalente di un altro punto materiale, perchè nessuna obiezione decisiva si può fare all' assorbimento di un movimento materiale in uno stato intensivo della realtà: se il Lotze non può subordinare l' equivalenza alla commensurabilità, la scienza, invece, non può ammettere l'equivalenza senza la commensurabilità. A voler negare, infine, il valore assoluto del principio

della conservazione dell'energia, bisognerebbe rinunziare alla scienza della natura, e sostituire l'identità metafisica a quella, della quale soltanto la scienza può tener conto, l'identità riconoscibile delle qualità empiriche, e il loro paragone mediante la misura.

Una forma d'indeterminismo affatto contraria è sostenuta dal Renouvier, che dalla sfera del reale lo trasporta a quella del fenomeno. Il quale, per lui, è il solo reale, e come tale è limitato e finito, e suppone un incominciamento assoluto, cioè un principio contingente e indeterminato. Il noumeno Kantiano superiore alla conoscenza diventa un impensabile: il mondo della conoscenza e delle rappresentazioni è il solo reale. E però il mondo dev'essere concepito come un insieme (finito) di coscienze dotate di energie, non di monadi, fra cui regna non una solidarietà meccanica, ma un accordo di attività finali. Il fenomenismo del Renouvier non è critico, ma metafisico. Ciò posto, non esiste un determinismo assoluto, la causalità non esclude la libertà. Se l'effetto, una volta realizzato, è necessario, finchè non è realizzato, non è il solo possibile. In natura nessuna legge è assoluta: ognuna ha un doppio limite: l'uno esterno nel tempo, l'altro interno nella natura della cosa. Nella dottrina del Renouvier la tesi indeterminista è più difficile a sostenere che in quella del Lotze. Un fenomeno indipendente, che sta da sè, è una contraddizione ne' termini, e se ogni oggetto reale è fenomeno, è anche sottoposto a leggi, che sono illimitatamente valide, e la contingenza del reale è inammessibile. Il fenomenismo del Renouvier è il prodotto d'un determinismo *ennuplo*, nel quale operano le nature degli *n* termini che lo compongono, i quali, dato pure che sieno *n* libertà, o si limitano, o non riescono a nessun sistema. Il ragionamento poi, col quale il Renouvier cerca di sbarazzarsi dell'infinito non approda, perchè non pare esatto che l'infinito reale importi la contraddizione del numero infinito, nè dalla inconcepibilità è lecito conchiudere alla non esistenza. Ma, posto pure che alla mente umana riuscisse sbarazzarsi dell'infinito, non per questo si sarebbe sbarazzata del determinismo. La contingenza dell'incominciamento assoluto, anzichè essere un principio integrativo della conoscenza, ne è la negazione. Ed è un circolo vizioso voler dimostrare che ogni causalità ha la natura della causalità volontaria, nella quale non è possibile non riconoscere un elemento d'indeterminazione, perchè è l'indeterminazione della causalità volontaria la cosa appunto da provare. Inefficace, adunque, il primo limite alla legge, il limite esterno, non provato direttamente il secondo, in tanto l'esistenza de' due limiti sarebbe provata, in quanto or l'uno or l'altro si assumessero rispettivamente come principio di prova.

L'indeterminismo critico differisce dal metafisico in ciò che, senza trascendere i limiti dell'esperienza, cerca provare i limiti del determinismo, tanto nell'ordine della conoscenza, quanto in quello delle leggi della natura.

Il Boutroux, in due libri fortemente pensati e comparsi a distanza di un ventennio (1), sostiene un'identica tesi, la contingenza delle leggi della natura, con questa diversità di prova, che nel primo egli mostra che l'equazione causale non esclude la contingenza e rende possibile di ammettere l'intervento della libertà creatrice nella natura, laddove nel secondo, oltre di ciò, mostra che le leggi di natura non hanno carattere d'intelligibilità per loro stesse e che la necessità, ch'esse affermano, è assoluta per la cognizione, non per la realtà, e rappresenta la maniera, onde il pensiero connette le cose, anzichè la loro natura ed essenza.

Secondo il Boutroux nella realtà si possono distinguere parecchie sfere o gradi d'esistenza. Al di sopra del mondo della necessità (quantità) vi è il mondo delle cause (ordine fisico, biologico, psichico). Ciascuno dei gradi sopraordinati non può esistere senza quello che lo precede, tuttavia le forme superiori non si possono connettere alle inferiori con un legame di necessità. Ogni sfera superiore della realtà ha un certo grado d'indipendenza rispetto all'inferiore (p. e. la vita in rapporto alle forze fisico-chimiche), e rivela la spontaneità d'un principio nuovo che modifica l'azione del preesistente. Nè la necessità, che non appare nel legame tra due ordini diversi della realtà, regna sovrana entro i confini di ciascuno. Le leggi stesse dell'ordine superiore non sono strettamente corrispondenti a quelle dell'ordine inferiore, nè dalla costanza delle leggi in ciascun ordine si può conchiudere alla necessità; è solo al principio di causa che risale la necessità che ci pare di scorgere nella realtà. Ma questo principio non è legge dell'intelligenza. L'esperienza dà il fatto del rapporto, non la necessità del fatto; l'invariabilità stessa, accertata dall'esperienza, non è assoluta, e non equivale ad una necessità di fatto. È vero che ogni progresso della scienza è stato una conferma del principio di causa, tuttavia non è la causalità che fa la natura intima delle cose, essa è la mera espressione dei rapporti che derivano dalla natura *osservabile* di quelle. Se poi non possediamo dei mezzi assoluti di misura, non possiamo parlare d'una prova assoluta dell'invariabilità; e sarebbe contro esperienza e contro logica ammettere una equivalenza assoluta tra la causa e l'effetto. Il Mill ha mostrato che il principio dell'equazione causale non si verifica che in meccanica, e non si applica a' cangiamenti qualitativi: e l'esperienza scientifica ha comprovato che le stesse leggi causali più generali, le astronomiche come le sociali, non sono esenti da cangiamenti, prova che anche le parti hanno qualche elemento di contingenza. Nella realtà poi è il cangiamento che può dar ragione della permanenza, non viceversa; e però la legge di causalità, ch'è il principio di assoluta conservazione, è in qualche modo il prodotto del-

(1) *De la contingence des lois de la nature*, 2ª ediz., Paris, 1895. — *De l'idée de loi naturelle*, Paris, 1895.

l'intelligenza, che accomoda la realtà ai suoi schemi; può bensì essere la guida della scienza, che segue analiticamente, uno ad uno, i fili della trama infinita dell'essere, ma è una guida imperfetta, allorchè si considera il tutto, la penetrazione reciproca del cangiamento e della permanenza. Dunque gli esseri non sono in uno stato di dipendenza assoluta nè rispetto agli altri esseri, nè rispetto alla loro propria natura; il mondo non si compone di elementi capaci di trasformarsi gli uni negli altri come quantità algebriche. L'adagio *niente si crea, niente si distrugge* non ha valore assoluto: se così fosse, la scala ascendente delle forme non sarebbe possibile. Tutto quello che è sottratto al determinismo ricade sotto il dominio della libertà e delle cause finali. Salvo che il principio della contingenza non distrugge il valore delle scienze positive. Nelle scienze statiche regna la necessità, nelle dinamiche la contingenza; segno che la scienza del divenire non si può fare senza l'esperienza, che una scienza deduttiva dell'evoluzione e del progresso è impossibile. La dottrina della contingenza non esclude la ricerca scientifica: esclude la pretesa di fare a meno dell'esperienza; e nell'ordine morale, mostra la possibilità di tutto quello ch'è conforme alle credenze più antiche della coscienza umana (libertà, responsabilità, intenzione, dovere), che si è preteso di dichiarare false in nome della scienza.

La libertà, di cui la contingenza è la rivelazione esteriore, non può esser data nè direttamente nè indirettamente dall'esperienza; l'esperienza coglie il prodotto, non la potenza che lo crea. La libertà e la finalità sono obbietti metafisici, che oltrepassano la conoscenza sperimentale e sono colti soltanto della ragione. Oltre la necessità delle scienze positive, la ragione pratica ci rivela una necessità più alta, il dovere, in noi limitatissima, però fondamento dell'esser nostro, e radice profonda di ogni essere, che dev'essere in sè quello che non è in noi, cioè infinita, dacchè tutto il mondo è un'*imitazione simbolica* dell'essere divino, quale la comporta la natura del finito. L'attività spontanea è in tutto; dovunque è un fenomeno, una spontaneità interna n'è la causa ultima: l'immutabilità delle leggi di natura è effetto della reazione dell'atto su la spontaneità che l'ha prodotto, reazione determinata dalla limitazione della spontaneità per la presenza del modello ideale (divino), al quale si conforma. Nell'uomo, abitudine, eredità, istinto, carattere sono il prodotto della reazione degli atti su la spontaneità; perciò la statistica invade il campo che il libero arbitrio ha abbandonato. Ma l'uomo può riprendere la sua libertà, la coscienza dell'esser suo, del suo destino; perchè dove ci è individualità ci è potenza, potenza del vivente rispetto a tutta la natura, potenza dell'uomo, in cui operano volontà e intelligenza, in confronto dell'uomo dominato dal senso e dall'abitudine. — A misura che si discende la scala delle esistenze, la reazione degli atti sulla spontaneità cresce progressivamente, e finisce per assorbirsi e quasi estinguersi in essi; istinto, vita, forze fisiche, meccaniche sono come abitudini,

penetrate nella spontaneità dell'essere e divenute indominabili; però appariscono come leggi necessarie. Salvo che la fatalità non è essenziale all'essere, ma accidentale; le leggi della natura non hanno un'esistenza assoluta, nè significato da sè medesime. E la metafisica su la dottrina della contingenza potrebbe costruire una *filosofia della libertà,* per la quale i principj supremi delle cose sarebbero gli ideali morali e gli estetici operanti su esseri dotati di spontaneità per attuarli.

Il Boutroux passa in rassegna le leggi delle scienze, e prova per tutte che la intelligibilità, la riducibilità, l'oggettività e la necessità sono imperfette, e lasciano un margine all'indeterminismo. E comincia dalle leggi logiche. I principj d'identità, di contraddizione, del terzo escluso sono il tipo dell'evidenza, della perfetta intelligibilità. Ma già la stessa logica non è possibile con essi soltanto, e non ha potuto mai rispondere vittoriosamente all'accusa di sterilità, finchè nelle forme logiche non ha voluto vedere che l'applicazione pura ed esplicita de' principj logici. La logica sillogistica, più che una dottrina obbiettiva, è un metodo, un sistema di simboli, onde lo spirito si sforza di pensare le cose. D'altra parte, la portata oggettiva delle affermazioni e delle negazioni contenute nei principj logici è così povera, che ha reso possibile delle concezioni antitetiche della realtà considerata soltanto dal punto di vista logico (p. e. l'hegelismo e l'herbartismo). L'identità di pensiero ed essere manca: non che un accordo non ci sia; ma fino a che punto ci sia, e di che specie e natura sia, solo la prova della conoscenza (l'esperienza) ce lo può dire. La logica è il tipo perfetto della necessità assoluta, essa è bensì un limite insuperabile, ma al di qua di questo limite ci è posto per qualunque concreta unità dell'essere. La natura non è un sillogismo; forse ci è in essa un principio di necessità, ma questo principio non è l'essenza delle cose, e solo la conoscenza diretta delle leggi particolari ci può dare un'idea della misura, nella quale la necessità si realizza.

Le leggi matematiche, nella misura nella quale sono puramente analitiche, rapppresentano il tipo della intelligibilità. Però esse non sono nè esclusivamente *a priori,* nè esclusivamente empiriche: e sono una creazione dello spirito in vista dell'esperienza, una forma, in cui la realtà deve entrare per diventare intelligibile. L'Ampère ha detto che l'oggettività delle leggi matematiche concerne soltanto la forma, non la materia della conoscenza: ma se materia e forma non si possono separare, la loro oggettività propriamente non è sostanziale nè formale. In che misura poi la necessità, ch'è loro propria, regni nelle cose non è possibile vedere senza un confronto con le leggi della realtà. Logica e matematica sono opera dello spirito, un insieme di simboli, che questo crea per sottoporre le cose alla necessità, e renderseie assimilabili. Quale e quanta sia l'analogia tra la natura e l'intelligenza solo l'esame critico de' diversi ordini della conoscenza può determinare.

Nel mondo del reale penetriamo la prima volta con le leggi meccaniche.

L'idea fondamentale della meccanica è l'idea di *forza*. La quale, concepita da prima come un'entità distinta dalla materia, in seguito con la formula dalla legge d'inerzia data dal Galilei, fu identificata col movimento, finchè il Newton, interdicendosi ogni ricerca su la sua essenza e causa, la considerò come una proprietà della materia. I matematici, definendo la forza il prodotto della massa per la velocità, hanno sostituito al rapporto di causa e di effetto il rapporto di equivalenza. Ma la forza non può ridursi a una pura nozione matematica, e se pure è un rapporto, è un rapporto tra cose estrinseche, conosciuto sperimentalmente, e però contiene un elemento *nuovo*. Ma se le leggi meccaniche non sono leggi dell'intendimento, nemmeno sono leggi integralmente empiriche. Esse sono leggi di continuità nell'azione della forza laddove l'esperienza non ci dà che il discontinuo. La scienza dà le leggi come immutabili, invece l'esperienza non può formulare un'illazione apodittica dal passato all'avvenire. Tuttavia le leggi meccaniche non sono fittizie, anzi rendendo possibile la costruzione matematica delle leggi fisiche, la loro nozione domina, come idea direttrice, tutta la ricerca scientifica. Ma la loro oggettività, che il Cartesio riteneva come assoluta, urta contro contraddizioni insuperabili, quali lo spazio infinito senza qualità, l'atomo esteso indivisibile ecc.; non perciò si risolvono in mere projezioni dello spirito: e di analogo ai fatti meccanici troviamo in noi i fatti di abitudine, comunque l'illazione dall'abito psichico al meccanico-fisico non sia poi un'induzione scientifica rigorosa. In quanto alla necessità delle leggi meccaniche, manca la prova che esse non siano manifestazioni di un ordine più profondo di rapporti reali, e lo stesso determinismo de' fenomeni meccanici è una rappresentazione, che il rigoro o ragionamento scientifico deve eliminare. Il fondamento del moderno determinismo sta nell'accostamento della costruzione matematica con l'esperienza, tendenza che nella scienza si è andata avverando sempre più; ma dall'approssimazione non è lecito conchiudere all'identificazione. Fin nella meccanica abbiamo elementi irreducibili; ma a misura che dallo studio de' corpi celesti ci eleviamo verso lo studio della vita e del pensiero, i postulati diventano più numerosi e più impenetrabili, il *nuovo* si accumula e si sottrae alla riduzione e alla deduzione.

E già nel passaggio dalla meccanica alla fisica la difficoltà si presenta Mentre il fenomeno meccanico è essenzialmente *riversibile*, tale non è il fenomeno fisico. In meccanica la forza conserva sempre la stessa qualità, in fisica la qualità cangia sempre (legge di Clausius); e la qualità è un elemento nuovo che la fisica introduce. Rispetto all'*oggettività* delle leggi fisiche, il Renouvier ha mostrato che il principio della trasformazione delle forze finisce per escludere la realtà della trasformazione, e lo Spencer ha detto che la forza capace di rivestire tutte le forme è la forza inconoscibile. Il principio della conservazione dell'energia non è un principio che stringa nella necessità sua l'essere e il pensiero; sebbene sia quasi una con-

dizione dell'intelligibilità della natura, esso è stato trovato con l'esperienza. D'altronde non sono le leggi di necessità (di conservazione) che determinano i fenomeni, le leggi che li determinano sono leggi sperimentali (non necessarie). Più ci allontaniamo da' principj puri logici, più cresce il numero de' principj e delle cause, che sono sempre più determinanti. Per modo che necessità e determinismo pare che siano in rapporto inverso: nè è certo che le leggi del presente determinismo fisico sieno eterne: esse potrebbero essersi formate per evoluzione, e potrebbero essere abolite da un'evoluzione ulteriore. Le leggi fisiche segnano rispetto alle meccaniche un progresso nel determinismo, ma divenendo più complesso il determinismo diventa più oscuro ed apparisce in senso inverso della necessità.

Diminuisce il grado d'intelligibilità nel passaggio dalle leggi fisiche alle chimiche. La teoria atomica ammette che gli atomi, diversi nel peso, nella forma, nella valenza, bastano, col diverso modo di aggregazione, a spiegare tutti i fenomeni chimici. Ma quelle differenze primitive degli atomi costituiscono delle qualità specifiche, che sono veri residui non spiegabili, delle qualità brute irrazionali. E la stessa teoria atomica, impotente a riprodurre la varietà e complicazione della natura, è costretta a ricorrere ad ipotesi sempre più complicate ed oscure. Resta sempre molto di ipotetico, di approssimativo, di simbolico: infine la fisica e la chimica restano staccate, e questa non si può riportare a quella. Quanto alla pretesa, che la teoria atomica ha di rivelarci la vera costituzione della materia, essa non merita più una fiducia assoluta: lo Stallo ha mostrato che la chimica non riesce ad assicurare le proprietà essenziali dall'atomo (omogeneità, rigidità, inerzia). La teoria atomica rimane sempre al grado d'ipotesi non verificata, e gli stessi chimici non erigono l'atomismo al grado di verità assoluta. Se non che la teoria atomica non è soltanto la teoria fondamentale d'una scienza particolare, ma una teoria di ordine filosofico apparsa come la maniera più intelligibile di concepire la costituzione prima della materia, e per essa della realtà. Pure, esaminando più addentro, si osserva che la teoria atomica si presta bensì molto all'intelligenza de' fenomeni, ma a patto di mettere a volta a volta nell'atomo quello che si pretende di spiegare, e di farne così un vero *asylum ignorantiae*. Già Epicuro con la teoria del *clinamen* aveva attribuito agli atomi una certa spontaneità di movimento. Il Locke ha pensato che Dio poteva conferire all'atomo insieme l'estensione e il pensiero. Il Maupertuis vi riconosceva un rudimento di sensibilità. Oggi scienziati e filosofi (Häckel) ammettono nella affinità elettiva manifestazioni di sensazioni, tendenze, volontà. — Si sa che il concetto dell'atomo oscilla tra l'esteso (chimica) e l'inesteso (fisica): ma l'atomo esteso indivisibile è una contraddizione, l'atomo inesteso è un non reale. Inoltre l'atomo è il prodotto di due relazioni, determinato per l'estensione e pel peso; ma come noi non possediamo nessuna misura assoluta nè per l'uno nè per l'altro,

l'atomo resta in sè, e oggettivamente, indeterminato. La teoria atomica più che la realtà oggettiva ci dà lo schema imaginativo di essa, come la curva che rappresenta le variazioni di temperatura, il movimento della popolazione ecc. L'atomismo non esprime neppure esattamente la necessità che regna nella natura considerata dal suo punto di vista, malgrado sia il complemento indispensabile della dottrina della necessità meccanica, e sembri attuare nell'ordine delle sostanze quella necessità, che il principio della conservazione dell'energia stabilisce nell'ordine delle attività. L'atomismo è una certa maniera di proiezione de' fatti per opera del pensiero che non esclude l'opposta. I corpi semplici permanenti, il cui numero cresce ogni giorno, sono un che di *nuovo* che il fenomeno chimico introduce nella trama dei fenomeni naturali. Progredendo a traverso i diversi ordini della realtà, si nota che le leggi dell'ordine superiore operano su quelle dell'ordine inferiore, in guisa da far supporre che il determinismo proceda in senso inverso della necessità meccanica e che sia in ultimo sospeso non alla materia, ma allo spirito, non alla forza, ma alla libertà.

Nel passare dalle leggi chimiche alle biologiche il primo problema che si presenta è di vedere se queste si possono riportare completamente alle leggi fisico-chimiche. La scienza moderna inclina a comprendere nell'interpretazione meccanica tutti i fenomeni della natura, perchè quell'interpretazione escludendo così le potenze misteriose, come le entità astratte, sostituendole con vere cause, come ci va spiegando sempre meglio i fatti, così un giorno ce li spiegherà completamente. Pure gli stessi fondatori della teoria meccanica della vita non credono che tutto nella vita si spieghi meccanicamente. Il Bernard dice, la forza vitale dirige fenomeni che non produce, le forze fisico-chimiche producono fenomeni che non dirigono. La morfologia, l'unità biologica, la coordinazione delle parti all'unità, la potenza creatrice della funzione mostrano esserci nella vita una finalità interna, che il meccanismo non spiega. L'evoluzionismo, fedele all'intuizione meccanica, nega la finalità, perchè ammette che tutte le forme viventi derivano dal protoplasma per un *processo causale continuo*. Nondimeno questa continuità è solo apparente, e si risolve in realtà in una serie di discontinui, di grandezze finite autonome. Infine, essendo la potenza adattativa del vivente il presupposto di tutto il sistema, la finalità interna è nel principio e nella trama di esso. Le leggi biologiche e le fisico-chimiche non si possono identificare. L'evoluzione biologica trasporta la causalità alla successione degli esseri nel tempo, e introduce la nozione di *legge storica*. È un *nuovo tipo* di leggi, le quali possono determinare delle relazioni, che le scienze statiche lasciano indeterminate. La natura è comparabile a un uomo che acquista esperienza, e cammina verso il suo scopo sempre più direttamente. Il determinismo biologico non coincide col meccanico e col fisico-chimico: è più largo e meno neces-

sario, perchè importa la relazione di un fatto non solo con un altro fatto causa, ma con un terzo fatto, ch'è fine del primo.

La Psicologia è in uno stato di elaborazione scientifica imperfetta. Il puro associazionismo pare debba essere abbandonato: lo stesso Mill è costretto di riconoscerlo. L'Helmholtz e il Wundt cercano di procedere da' fenomeni psichici semplici a'complessi, ma non riescono ad eliminare l'*a priori*. Da una parte abbiamo l'a-priorismo, che cerca di riportare i fatti psichici al loro sostrato psichico, se non sostanziale, almeno empirico-dinamico; dall'altra la psico-fisica, che cerca di riportarli al sostrato materiale. — Dal punto poi di vista della oggettività e della necessità, così le leggi psicologiche associative, come le psico-fisiche non possono pretendere a nessuna evidenza mentale propria. Le leggi associative considerano le rappresentazioni come elementi delle formazioni psichiche: la teoria associazionista è la maniera simbolica, corrispondente alla teoria atomica, di rappresentare fatti psichici. La rappresentazione, come grandezza per sè stante, è un mero simbolo: ma se il fisico e il chimico possono sottoporre la simbolica atomistica alla prova de' fatti, il psicologo non può fare la verificazione equivalente. Tanto più che i nessi psicologici non sono indipendenti dalla vita subcosciente e dagli stati puramente organici, e però le leggi di associazione trovate con l'analisi degli stati consapevoli sono parziali ed incapaci di stabilire un completo determinismo psicologico. Le leggi psico-fisiche o collegano fatti e termini eterogenei (il mentale col fisico) e il determinismo è inintelligibile, o collegano termini omogenei (i fatti somatici o i psichici a parte) e allora è impossibile stabilire la dipendenza de' fenomeni soggettivi da' fisiologici. Mentre la scienza poi si è resa possibile mediante la separazione di quello che si può sottoporre al calcolo da quello che non si può, la psico-fisica invece si affatica intorno al problema paradossale di trovare le leggi quantitative di quello che non è misurabile.

Ultime alla prova vengono le leggi sociali. Nella storia si può parlare piuttosto d'influenze che di vere cause. Il Fustel de Coulanges ha detto che se si possono trovare le cause, non riesce di trovare le leggi. La storia non si ripete: il vero *senso storico* consiste nel cogliere lo spirito di un'epoca determinata, e questo è qualcosa di assolutamente speciale. Ma ammettiamo pure che nella società umana vi siano degli analoghi delle leggi, che esprimano la dipendenza de' fatti sociali da un certo numero di cause esterne considerate, si potrà pensare forse che una tal legge equivalga a una legge fisica? P. es., si dirà col Darwin che, data la densità della popolazione, la divisione del lavoro è un mezzo di evitare la lotta col differenziare i simili? La legge di natura porterebbe ad una conseguenza diversa, alla lotta per la distruzione. Se invece la densità della popolazione conduce alla divisione del lavoro (la lotta non si evita sempre per questa via), egli è che intervengono l'iniziativa e l'intelligenza dell'uomo, interviene cioè la causalità

dal fine. Perchè le leggi sociali si parificassero alle fisiche, bisognerebbe trovare gli equivalenti quantitativi ne' fenomeni sociali, ma è difficile di mostrare che le cifre statistiche esprimano delle realtà sociali stabili e certe, e dieno la misura delle forze in esse operanti: il ragionamento matematico e il sociale sono per ora separati da un abisso. Nello studio dell'uomo s'incontrano leggi di vario ordine, fra le quali si scorge un aumento continuo di finalità e di libertà. Il mondo umano realizza, con la finalità, la causalità delle idee, la quale nella natura materiale è inintelligibile, ma non è assurdo pensare che il meccanismo, invece di rappresentare la forma tipica dell'azione causale, non sia che una forma degradata di essa.

Compiuto l'esame de' diversi ordini di leggi, il Boutroux raccoglie in rapidi tratti i risultati della sua ricerca. La scienza moderna, mentre tende a raggiungere l'ideale di una conoscenza matematica della realtà, si è chiusa sempre più nell'ambito dell'esperienza. Il fondamento del determinismo contemporaneo è che l'esperienza e la costruzione matematica di essa possono darci una conoscenza della realtà, che rispecchi nel suo concatenamento apodittico l'ordine necessario della realtà. Ma tale fusione perfetta della matematica e dell'esperienza è possibile? Già la meccanica, ch'è la prima scienza concreta, è indeducibile dalle verità matematiche; ma a misura che la scienza si eleva verso la vita e il pensiero, i postulati divengono più numerosi e impenetrabili. L'unione delle matematiche con le scienze concrete dipende dalla possibilità di separare ne' fenomeni quello ch'è capace di essere misurato da ciò che non comporta misura. Ma come si sale negli ordini della realtà, la parte misurabile si restringe, e più si è costretti di affidarsi all'esperienza, e di aggiornare l'applicazione della deduzione matematica. Se ora ci facciamo a valutare la testimonianza della coscienza in favore della libertà, noi vediamo che non è ammissibile il dualismo cartesiano: lo spirito non muove la materia, ed è lecito pensare che il pensiero e il movimento, con l'abisso che li separa, sono piuttosto nostre maniere di rappresentarci le cose, anzichè l'essere loro. Non ci è nè la pura materia, nè il puro spirito, e quello che fa l'essere della materia è in comunicazione con quello che fa l'essere dello spirito. Da prima l'uomo vide da per tutto il capriccio e l'arbitrio: poi da per tutto la legge, sino a credere che la sua libertà andasse perduta nel determinismo universale. Un concetto esatto delle leggi naturali mostra che nessuna delle due concezioni è vera: necessità e determinismo non sono equivalenti.

Tale la dottrina dell'indeterminismo critico, che prende una posizione intermedia tra il Mill e il Kant. Il solo principio perfettamente intelligibile è il principio d'identità, ma esso è la più povera e la più sterile delle conoscenze. Tutte le altri leggi sono perfettamente oggettive, non sono completamente necessarie nella realtà. L'indeterminismo è nella realtà, e la testimonianza della coscienza, che afferma la nostra libertà, non è un'illusione.

Determinismo e indeterminismo sono espressione della natura stessa del reale, la quale non è soltanto movimento o soltanto pensiero, che sono due astrazioni, ma un *medium quid* tra pensiero e movimento. Il Boutroux piega da una forma di metafisica spiritualistica a una forma di monismo neutro, nella quale il solo dato positivo è una specie di compromesso della libertà dello spirito con la necessità meccanica.

Il Masci non si propone di discutere le teorie di ordine metafisico, che il Boutroux ha creduto di ricavare dalla revisione critica delle leggi naturali: quello che a lui importa è di saggiare appunto il valore della revisione critica, e, a questo fine, sottoporre ad esame la dottrina dell'inconoscibile e quella dell'intelligibilità. Che valore hanno le obiezioni contro l'intelligibilità, l'oggettività e la necessità delle leggi di natura? La irreducibilità dei diversi ordini di leggi è provvisoria o è definitiva, dovuta cioè, allo stato della conoscenza, o ad un fattore reale in se stesso indeterminato? Questa critica che confina la conoscenza nel simbolo è definitiva può la scienza essere un sistema di *simboli d'incognite?*

Ecco le domande, a cui l'illustre filosofo dovrà rispondere nella terza parte di questa monografia su l'ideali mo indeterminista, domande d'ordine universale, a cui può dirsi congiunto il progresso di quella scienza prima, della quale non è vano ripetere col Poeta:

« Nel suo profondo vidi che s'interna
« Legato con amore in un volume
« Ciò che per l'universo si squaderna » (1).

G. M. Ferrari.

G. Vailati: **Il metodo deduttivo, come strumento di ricerca.** — Torino, Roux Frassati, 1898.

Questa dotta memoria ha servito come introduzione al Corso libero sulla Storia della Meccanica che l'A. tiene nella Università di Torino. Fra le gravi questioni di cui si discutono le soluzioni nella storia delle scienze per precisarle e perfezionarle, sono da annoverarsi per prima quelle intorno ai metodi. Il V. lo dimostra con evidenza rifacendosi ad esaminare i primi tentativi dei filosofi greci nel riconoscere la distinzione tra i processi d'induzione, di generalizzazione e quelli di deduzione e di dimostrazione, distinzione che in Aristotile acquista chiarezza e correttezza. Si ferma ad avvertire che il significato di *necessario* che Aristotile usa parlando della deduzione, sia stato più tardi dai seguaci alterato perchè le conclusioni ottenute per deduzioni credevano meritassero maggior fiducia di quelle alle

(1) *Parad.*, c. 33, v-v. 85-87.

quali si perveniva coll'induzioni. Invece, fondandosi su di una citazione presa dalla *Fisica* (II. 9), determina che la deduzione si fonda su verità riconosciute come tali da tutti a cui si ravvicina poi una proposizione dubbia o contrastata per mostrarne l'evidenza onde la verità della conclusione dipende dalla certezza delle premesse. Però i principî fondamentali sui quali bisogna appoggiarsi, non possono aver altra garanzia di verità che quella proveniente dall'induzione e dalla testimonianza dei sensi (*Anal. post.*, I, 18). Chiarita tal questione, il V. viene stabilendo che per Aristotile « la deduzione è anzi tutto uno strumento che serve a garantire la verità di proposizioni solo probabili e plausibili, ricollegandole ad altre più sicure e meno contestabili e rendendole in certo modo partecipi della loro saldezza ed evidenza. Sebbene non manchi di considerare il caso di deduzioni fatte partendo da proposizioni non solo mal sicure, ma anche espressamente riconosciute false, egli (Aristotile) non attribuisce in tal caso, ai ragionamenti altro scopo che quello che hanno, in matematica, le dimostrazioni dell'assurdo, oppure tutt'al più, nel caso di una disputa, quello di trar partito dalle opinioni anche false dell'avversario per spingerlo ad ammettere qualche altro fatto vero o falso del quale si vuol persuadere » (pag. 9).

La scienza moderna è affatto in contrasto con queste vedute di Aristotile e in generale degli antichi.

Pei moderni « l'applicazione della deduzione avviene anche in quei casi nei quali le proposizioni prese come punto di partenza erano considerate come più bisognevoli di prova che non quella a cui si arrivava e nei quali quindi erano queste ultime che dovevano comunicare alle congetture fatte » la certezza che attingevano direttamente dal confronto coi fatti e dalle verifiche sperimentali. « L'impossibilità di trovare nei fatti spontaneamente presentantisi all'osservazione, il materiale adeguato per la verifica delle conclusioni a cui spingevano deduzioni che, per quanto corrette e rigorose non erano basate su premesse riconosciute per sè stesse meritevoli di fiducia incondizionata, come quelle dei matematici, fece nascere il desiderio e il bisogno di allargare con artifici la sfera dei fatti da utilizzare per controllo delle teorie e contribuì, più di qualunque altra circostanza a portare all'impiego sistematico di quell'osservazione di fatti artificialmente provocati allo scopo di osservarli, che costituisce l'esperimento propriamente detto (p. 12) ».

E più sotto toccando dei processi mentali che costituiscono la parte più essenziale dei metodi moderni (pag. 19), il V. precisa ancor meglio la differenza tra i vecchi e i nuovi metodi « ai quali son dovuti i rapidi progressi delle scienze ».

Se gli antichi riconobbero grandissima l'utilità del ragionamento deduttivo, se i seguaci posteriori, specie gli scolastici, ne abusarono, se i moderni ingiustamente lo riguardano con diffidenza per l'uso stravagante che ne avevano fatto gli scolastici, pure rettamente adoperato ha grandissimi

vantaggi: *a*) nel reciproco controllo che le proposizioni legate per mezzo della deduzione, sono poste in grado di esercitare le une sulle altre e nel vicendevole appoggio che esse vengono a darsi (pag. 35); *b*) nel semplificare e facilitare la descrizione e la caratterizzazione dell'andamento dei fenomeni al cui studio si applica, permettendoci di rappresentare nella nostra mente le leggi che li regolano mediante un minimo numero di proposizioni generali abbraccianti ciascuna un insieme il più possibilmente esteso di fatti particolari e di casi speciali apparentemente eterogenei (pag. 36); *c*) nell'abbracciare con un sol sguardo e con un solo atto della mente una varietà e molteplicità di fatti la cui considerazione altrimenti esigerebbe un'assai maggior copia di operazioni e di sforzi intellettuali distinti (p. 38); *d*) nell'arrivare, per mezzo suo, non solo a scoprire le proprietà più generali ed elementari dei fenomeni che studiamo, ma inoltre per fino a costringerli a presentarsi e riprodursi nella nostra mente come se le leggi che li regolano e la proprietà di cui godono, fossero assai più semplici e generali di quanto esse siano in realtà (p. 39). E. P.

Cosmo Guastella: **Saggi sulla teoria della Conoscenza.** — Palermo, Remo Sandron 1898.

Questo grosso volume di quasi 600 pagine fitte è soltanto il primo di una serie di saggi che l'Autore si propone di pubblicare intorno alla teoria della Conoscenza e s'intitola così: *Sui limiti e l'oggetto della Conoscenza a priori*. In esso l'A., posta la questione se possiamo o no acquistare conoscenze a priori sull'esistenza delle cose, se, in altri termini, questa esistenza può formare l'oggetto di giudizi *a priori*, passa a esaminare le principali dottrine che nella storia della logica sono apparse intorno ai concetti e ai giudizi, dedicando lunghi capitoli allo studio dei giudizi *a priori* e dei giudizi *a posteriori*, trattenendosi più specialmente ad esporre la dottrina che intorno ai giudizi a priori professarono il Kant, il nostro Galluppi e il Taine, e portando un'attenzione particolare alla ricerca dell'origine e della natura delle varie classi di proposizioni *a priori* e sopra tutto di quelle matematiche.

Pervenuto in tal modo a mostrare la solidità del fondamento su cui si basa la tradizionale distinzione dei due ordini di verità, le necessarie e le contigenti, l'A. passa a difendere l'esistenza delle verità necessarie contro le moderne dottrine empiriche che la negano, o che pretendono dar loro un' origine diversa da quella che è loro propria, il che gli fornisce l'occasione di fare una buona critica della scuola associazionistica inglese, specialmente per ciò che si riferisce al postulato universale su cui si fonda il criterio della verità

Quale risposta l'A. dà dopo tutto ciò alla questione postasi in principio

del suo volume? In altri termini quale la conclusione a cui perviene, intorno ai limiti e all'oggetto della conoscenza a *priori*? Eccola riprodotta con le sue stesse parole:

« I risultati a cui siamo pervenuti in questo saggio dimostrano l'inanità di qualsiasi affermazione di un'esistenza superiore ai fenomeni. Da una parte infatti, una tale esistenza non potrebbe essere provata dall'esperienza, perchè partendo dai fenomeni l'inferenza non può arrivare che ad altri fenomeni; ma d'altra parte essa non potrebbe nemmeno essere conosciuta di una maniera intuitiva addotta *a priori*, perchè, come abbiamo mostrato, la realtà, l'esistenza, non può essere l'oggetto di una conoscenza *a priori*. Noi vediamo dunque che mostrare l'impossibilità di ogni conoscenza a *priori* sul reale non è, come avrebbe potuto credersi, mortificare le aspirazioni più alte dell'intelligenza, è, al contrario, giustificarle. Perchè da un canto quest'impossibilità implica che non vi ha alcuna ragione che ci forzi di oltrepassare il conoscibile; e d'altro canto, esista o no un'altra realtà nei limiti della nostra, cioè della fenomenale, noi dobbiamo ammettere che la nostra Conoscenza, quella che le facoltà umane possono attingere, è completa ed assoluta. Nei fenomeni che sono le sole *cose* di cui possiamo affermare l'esistenza, non vi è altro a conoscere che l'ordine regolare con cui essi si presentano, le loro seguenze costanti — e questa è la sola *causalità* che abbiamo diritto di ammettere —; ora noi possiamo conoscere queste seguenze e quest'ordine, dunque la conoscenza umana è virtualmente illimitata. Un empirismo incompleto, inconseguente, rinchiude in limiti stretti l'intelligenza, ma il vero empirismo, l'empirismo rigoroso, assoluto, rovescia questi limiti, perchè non riconosce niente al di là dell'esperienza ».

A tale risultato conduce questo primo saggio del nostro A. Quanto agli altri saggi che ci sono annunziati e che attendiamo, non possiamo a meno di esprimere un desiderio, e cioè che, rispetto a quello da noi ora esaminato, essi siano altrettanto chiari per forma e accettabili per contenuto, ma trattino con assai minore prolissità questioni la cui soluzione è ormai divenuto patrimonio comune per gli studiosi di gnoseologia, e presentino inoltre e assimilino in forma assai più condensata e assai più organica e talora (sia detto tra parentesi) alquanto più italiana, la materia che abbondantemente l'A. trae dai volumi dei filosofi così nostrani come stranieri.

L. A.

G. Mercier: **Les origines de la psycologie contemporaine.** — Paris, Alcan, 1898. (L. 5,00).

Pur rimanendo nella filosofia d'Aristotele e dei grandi filosofi della scolastica, l'A. vuole vivere nella scienza e nel pensiero dei contemporanei; egli vuol infondere un vigore nuovo alla filosofia neo-tomistica coll' esube-

rante vitalità delle ricerche moderne; tentativo nobilissimo ed alto che iniziato da pochi anni fa, ha prodotto un fervore e un'attività di studî importanti e pregiati, anche da oppositori. Non rifiuta le verità filosofiche, nè i risultati di tali ricerche, anzi lamenta che la filosofia, sviata più tardi, avesse dimenticate queste ricerche sì utili ausiliarii alla piena e vera comprensione della natura dell'anima.

L'opera del nostro A. si divide in otto capitoli. Nel primo si esamina la psicologia del Descartes nel suo spiritualismo eccessivo e nel meccanismo applicato allo studio dell'uomo; nel secondo, si vede l'evoluzione storica della psicologia cartesiana, cioè l'evoluzione dello spiritualismo dal quale nascono l'occasionalismo, lo spinozismo, l'ontologismo e l'idealismo, e poi l'evoluzione meccanica.

In questa ricerca storica l'A. si ferma un po' più sull'idealismo risalendo da Locke a Berkeley, da Hume a Kant; e dall'altra mostra l'influenza del dualismo di Locke, Hume, Condillac in Inghilterra e in Francia e indi fa vedere come il sensualismo si combina nella storia della psicologia moderna con quella del meccanismo, e come da questi diversi fattori risulta il carattere positivista o agnostico dell'idealismo contemporaneo — Nel terzo capitolo, dopo sviluppata la tesi dell'insufficienza dell'idealismo positivista per la soluzione di problemi fondamentali della psicologia, si analizzano sommariamente le idee filosofiche dello Spencer, Fouillée, Wundt, e si esaminano i caratteri generali della psicologia del tempo nostro. Nel quarto capitolo si oppone alla concezione cartesiana della psicologia l'idea che Aristotele e i filosofi del medio evo hanno della psicologia umana o antropologia. Nel quinto e nel sesto capitolo si critica il principio idealista, indi il meccanismo; il settimo è consacrato all'esame del positivismo e dell'agnosticismo in metafisica; l'ottavo all'esposizione del movimento neo-tomista di cui l'A. è un sì illustre rappresentante.

F. Montalto: **L'Intuizione nella vita psichica.** — (*Estratto del vol.* **Nel 70mo anniversario di R. Ardigò**), — Torino Bocca, 1898.

L'A. comincia dal precisare il significato della parola *Intuizione* sì usata e sì abusata, enumerando le varie imperfezioni di uso e mostrando le difficoltà di ben riuscirvi, perchè, « l'indeterminatezza nell'uso della parola è spesso non l'effetto di un abuso del linguaggio, ma l'indice della singolarità del fatto da esso espresso » (pag. 5). Indi procedendo nella ricerca stabilisce che l'intuizione non sia da confondersi con la coscienza attuale, nè con la forma inferiore o larvata della coscienza, ma la « coscienza ci rivela l'intuizione come un residuo intraducibile in un fatto singolo e distinto, ma anteriore a tutti i così detti processi psichici, come l'unità indistinta da cui tutti promanano, anteriore alla coscienza stessa anche nella sua forma infe-

riore.... anteriore, ma persistente come un occulto substrato psico-fisico la cui piena esplicazione trovasi infine nella reazione motrice che esprime il genuino valore dinamico della suddetta funzionalità » (p. 13). Il carattere della intuizione è l'immediatezza di riferimento al Reale. Questo carattere è immanente in tutti gli svolgimenti della psiche « e possiamo dire (afferma l'A.) che pur negli errori e nelle illusioni non *patologiche* della vita psichica normale permanga quest'ultimo elemento di vero che è l'*esigenza* di quel riferimento al Reale rimasta insoddisfatta o falsata o travisata per difetto inerente al processo (p. 16) scende infine alla descrizione del processo formativo nelle singole e graduali sue manifestazioni fenomeniche dimostrando che la persistenza della intuizione è l'estensione della concretezza intuitiva della sensazione — movimento in cui quella ci rivela nella sua forma psichicamente più schietta che è a sua volta derivazione di una forma logicamente più remota e profonda (p. 17).

Questo buon lavoro è il primo abbozzo di uno studio che l'A. promette di fare e che noi aspettiamo fidenti dal suo ingegno speculativo.

MARTINAZZOLI: **La pedagogia nei " Promessi Sposi „ del Manzoni.** — Milano, 1897.

— **Sulle " Meditazioni Vagabonde „ del Negri.** — Milano, 1897.

Sono due estratti dei *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere*, l'uno più importante dell'altro.

La prima lettura, una delle molte che il chiarissimo autore ha fatto sul Manzoni con plauso e lode di quegli Accademici, vuol mostrare quanto grande sia l'efficacia morale dei *Promessi Sposi* e quanta influenza educatrice può esercitare la lettura di quel libro immortale nella coscienza del sacerdote, con le stupende figure di fra Cristoforo e del Borromeo da una parte e di Don Abbondio dall'altra e la coscienza del professionista e del magistrato con don Abbondio stesso, col dottor Azzeccagarbugli. Questo breve lavoro è scritto felicemente, pensato e espresso con commovente bellezza.

L'ammirazione che il M. ha per la mente del Negri è alta e nobile, notando fin da principio che a lui che ha mente spregiudicata e aperta da ogni lato al vero, non poteva sfuggire il fatto delle varie attinenze che le varie forme del pensiero hanno coi vari moti dell'animo, e però respinge come assurda la teoria della separazione della ragion pura della pratica e cerca attraverso le manifestazioni del sentimento l'elemento ideale che lo sorregge e governa. Un'analisi accurata e profonda dell'ingegno del suo autore pone il M. nella condizione di poter giudicare l'opera di lui, sia sull'aspetto speculativo sia sul morale, e conclude sotto forma di domanda, perchè mai il Negri, come smentisce col fatto del libero e forte pensare quella larva

del determinismo che, a quando a quando, sembra comparire fra i suoi giudizî, non vince e supera quella forma vaga di misticismo naturalistico e di razionalismo stoico in cui si direbbe che accenni di rinchiudere e mortificare? Il rispetto e l'amore verso il pensatore milanese non ha tolto al M. la franchezza e l'indipendenza del giudizio.

P. E. Léroy: **L'éducation rationelle de la volonté, son emploi Thérapeutique.** — Paris, Alcan, 1898.

L'A. s'è proposto di mostrare come sia possibile a noi di ridurre a bene i mali della nostra natura fisica e morale e trarre conforto o guarigione dal nostro proprio essere: insomma, educando la volontà, vuole additarci quel che questa deve fare, agendo e sul corpo e sullo spirito, per scemare o togliere i mali dell'uno e dell'altro. La terapeutica del corpo per mezzo dello spirito o terapeutica fisica, basandosi sull'autosuggestione, possono rendere i più segnalati servigi alla tranquillità dell'animo e alla salute del corpo. Le applicazioni pratiche di questi processi sono numerosissime. Il Léroy nota interessanti osservazioni di guarigioni, con siffatto metodo; dell'abitudine del fumare, dell'insonnia, dei turbamenti visivi, circolazioni, respirazioni etc. etc. Ecco un libro che interessa il psicologo e il pedagogista non meno che il medico e il psichiatra.

Ossip-Louriè: **Pensées de Tolstoi** — Paris, Alcan, 1898 (L. 2,50).

Il 28 agosto (calend. russo) ossia il 9 del prossimo settembre, il Conte Leone Tolstoi compirà il suo settantesimo anno. Il signor Ossip-Louriè ha pensato che il miglior modo di celebrare l'anniversario del suo illustre compatriota era di rendere accessibili a tutte le intelligenze le idee fondamentali di lui. Perciò ha riassunto tutta l'opera del grande pensatore russo in 434 pensieri staccati classificandoli poi sotto i seguenti argomenti — I la vita, l'uomo, la società — II la religione — III il potere — IV il patriottismo — V il militarismo — VI la ricchezza — VII il lavoro, la felicità — VIII la scienza — IX l'arte — X il femminismo, l'amore, il matrimonio — XI il bene, il male, la verità, l'ideale — XII varii pensieri — XIII la morte. — Un catalogo esatto degli scritti del Tolstoi e le indicazioni dei luoghi dei libri dai quali son presi i pensieri citati formano due appendici che chiudono questo interessantissimo libro.

R. Simonetti: **L'arte del dire nella letteratura italiana e latina.** — Città di Castello, Lapi, 1898.

Coi nitidi ed eleganti tipi del Lapi di Città di Castello è venuto in luce un recente libro del Simonetti, noto ai nostri lettori come autore delle *Gram-*

matiche italiana e latina in correlazione delle quali occupandoci altra volta, ma solo della Morfologia, dicemmo che l'opera del S. se non era perfetta, era però nuova e degna di essere, come dicono, presa in considerazione dagl'insegnanti delle classi inferiori ginnasiali come quelli che più d'ogni altro conoscono le difficoltà dell'insegnare le due lingue, specialmente la latina. Con questa nuova pubblicazione l'A. si rivolge agl'insegnanti del ginnasio superiore e di letteratura degl'istituti tecnici dai quali è da spettarsi un benevole giudizio. Noi considerandolo sotto l'aspetto logico e didattico, dobbiamo dirvi che l'intendimento dell'A. è ottimo, ma il pensiero suo non ha ancora ben assimilato la immensa materia di cui discorre con molta erudizione, la quale in un libro che è scritto per la scuola, può generare confusione. Certe cose vanno lasciate alla viva voce dell'insegnante che meglio e con opportunità sa quando e come può usarle. L'ordine dell'esposizione e della materia è spesso intralciato dall'erudizione e da riflessioni storiche, i precetti di retorica si alternano con quelli di prosodia con nessun vantaggio della chiarezza; alle volte gli esempi abbondano, tal'altra scarseggiano, e mentre si propone di rimanere nel campo circoscritto delle letterature classiche italiana e latina, spesso si accenna anche ad autori di letterature straniere moderne. Di che lo rimproveriamo solamente per non rispondere perfettamente all'assunto. Queste brevi osservazioni non vorremmo attenuassero il merito dell'opera, e massimamente la stima che abbiamo verso il S. che moderando un po' più l'intenso desiderio di far cosa nuova e in un tempo buona, finirà a far bene con utilità grande dell'educazione nazionale.

Per Antonio Rosmini nel primo centenario dalla sua nascita, 24 marzo 1897. — Milano, L. F. Cogliati, 1897.

Nobile e degna del grande filosofo è riuscita la commemorazione a lui tributata dai suoi ammiratori; e gli scritti composti in omaggio alla sua memoria, ed ora raccolti in due grossi e splendidi volumi, sono una prova eloquente dell'influsso sempre efficace che le dottrine del Roveretano esercitano ancora su una parte non esigua degli studiosi italiani.

Nella *parte prima* (I-XII, 1-523), dopo una breve prefazione del Bossi Fedrigotti, nella quale si narra come surse l'idea d'onorare l'insigne filosofo, Antonio Fogazzaro, il celebrato e squisito romanziere, presenta con tratti scultorii, in una prosa piena di poetiche bellezze, la figura del Rosmini, come base e preludio agli scritti seguenti: giacchè questi furono concepiti e disposti all'intento di presentare sotto tutti gli aspetti (come un poliedro studiato da tutti i lati) la vita e il pensiero del solennizzato. Così, ad esempio, il Ferrai narra del Rosmini a Padova, e il Rusconi del Rosmini a Milano; il Morando espone il principio fondamentale della filo-

sofia rosminiana davanti alla ragione ed alla tradizione; il Morelli del principio filosofico rosminiano e del Panteismo ontologico, e il Lilla le fonti del sistema filosofico di A. Rosmini. Il Cottini e l'Allievo sviluppano il concetto pedagogico di lui; il Billia, il carattere morale; il Monzini, il pensiero civile, e l'Alessio i concetti del Rosmini sulla donna.

Nella *parte seconda* (1-606), dopo alcuni scritti latini del Grossi, il Biadego racconta la dimora del Rosmini a Verona, ove pensava di fondare un Istituto della Carità; e il Grabinski la missione diplomatica da Carlo Alberto affidata al filosofo in Roma negli anni 1848-49; mentre il Bazaillas stende uno studio parallelo fra il Rosmini e il Malebranche, il Beurlier fra il Rosmini e il Lachelier; e il Zanchi discorre dell'uomo nella natura secondo la filosofia del Serbati di fronte alle dottrine dei moderni positivisti, al quale studio fanno seguito quello del Petrone sull'Ideologia e l'altro del Solimani sul rosminianismo e il materialismo.

Questo secondo volume si chiude con un'appendice, ove, con lodevole pensiero, son riprodotte le *Stresiane* del Bonghi.

Non è cómpito nostro, nè questo è il momento, di discorrere della filosofia del Rosmini; occorreva, semplicemente, dare un annunzio di questa pubblicazione. La quale, guardata obbiettivamente, non si può negare che non risponda allo scopo; cioè, espone in modo chiaro i concetti fondamentali della filosofia del Rosmini e riesce una commemorazione solenne, un omaggio nobilissimo alla memoria del robusto pensatore.

A parte le divisioni scolastiche, pubblicazioni di tal fatta sono sempre degne di encomio, e onorano, come questa, gl'ingegni che vi si prestano e il paese che le produce F. P.

ANTONIO FOGAZZARO: **Discorsi.** — Milano, L. F. Cogliati, 1898.

Ormai ogni nuovo libro del Fogazzaro si apre con intensa curiosità, come chi aspetti di sicuro un godimento intellettuale tra i più squisiti e ricercati. E benchè questi *Discorsi* sien cose note, giacchè furon pronunziati e pubblicati in epoche diverse, tuttavia si leggono raccolti insieme con diletto nuovo, con piacere crescente. In apparenza, nessun nesso li lega: a quello intorno a un'opinione di A. Manzoni, ne seguono tre sullo Zanella; vien poi una conferenza udita or è qualche anno nel Collegio Romano (*Per una scienza nuova*); tengon dietro due altri sul Rosmini, e chiudono il volume le parole per l'inaugurazione di un busto al Conte di Cavour in Vicenza. Un lettore superficiale che si lasciasse attrarre dal fascino della forma, che splende in ogni scritto del Fogazzaro, potrebbe dunque pensare di aver fra mani una bella raccolta di prose smaglianti, concettose, ma prive di organismo. Se non che, chi conosce le tendenze e le forme del pensiero del Fogazzaro, e mediti su questi discorsi, troverà in essi un pen-

siero costante che li collega e li avvicina, ora più ora meno apparente, interrotto mai: il pensiero di un'altra idealità; un'idealità di bellezza umana e morale, che affratelli la scienza alla fede, l'arte alla vita. Parlare del Fogazzaro come pensatore originale, e, più che monta, convinto delle sue teorie che espone con nobile e maschia franchezza, non stimiamo opportuno il momento e l'occasione. Lo faremo quando il promesso volume sulla teoria dell'Evoluzione vedrà la luce.

Il che auguriamo che venga presto.

F. P.

La **Grande Encyclopedie** ha ripreso le sue pubblicazioni (per breve tempo interrotte) con la puntata 570 dove segnaliamo un notevole articolo sul *Michelet* di G. Honad e con la successiva (571) nelle quali vi sono pure bellissimi e dotti articoli di medicina, di fisiologia, biologia, etc. Ricordiamo quello su *Milano* di Pinguaut, su *Stuart Mill* di G. Lyon, su *Millaud*, su *Milton*, etc. etc.

NOTIZIE

— Negli ultimi giorni del marzo di quest'anno morì a Rovigo il professor dottor G. B. Ermacora, uno dei più attivi scrittori della *Rivista psichica* di Milano.

— I signori Vieweg e F. di Braunschweig hanno aperto una associazione per la *Storia dell'Idealismo* (Geschichte des Idealismus) di Otto Willmann, giudicata molto favorevolmente dalle Riviste filosofiche specialmente cattoliche.

— Il Lutoslawski ha pubblicato recentemente per i tipi di Longmans, Green and C. in Londra; un interessante libro sulla Logica di Platone intitolato « *The origin and growth of Plato's Logic*, with an account of Plato's style and of the chronology of his writings ».

— Su *The Contemporary Review* è stato pubblicato un interessante articolo sull'*Opinioni di Fed. Nietzsche*, riassunto dalla *Minerva* di Roma.

RIVISTE

La Rassegna Nazionale. — Articoli importanti per la nostra Rivista nel fascicolo del 1° giugno 1898: *Isidoro Del Lungo*, Firenze e Dante. — *Pietro Bologna*, Giovanni Bologna, la riforma penale in Toscana e il Concordato del 1851 (cont. e fine). — *G. Grabinski*, Bonaparte e Hoche nel 1797. — *A. Brunialti*, William Ewart Gladstone. — *Cesare Marchini*, La religiosità di Gladstone.

— Nel fascicolo del 16 giugno 1898: *Augusto Conti*, Pel 50° anniversario della battaglia di Curtatone e Montanara. — *Angelo Valvassori-Peroni*, Perchè siamo monarchici? — *G. A. Venturi*, I Fiorentini nella Divina Commedia. — *E. Pistelli*, Una conferenza di P. Villari sul Savonarola.

— Nel fascicolo del 1° luglio 1898: *Luisa Anzoletti*, La salute della patria è nella religione. Madri all'opera! — *Giulia Martelli*, Niccolò Tommaseo, educatore. — Verso l'avvenire. Da un libro dell'abate *Naudet* (cont. e fine). — *E. Pistelli*, Nuove pubblicazioni Savonaroliane.

— Nel fascicolo del 16 luglio 1898: *Felice Ramorino*, Come la Mitologia classica sia sopravvissuta al naufragio del Paganesimo. — *F. Paolo Luiso*, Struttura morale e poetica del Paradiso dantesco.

L'Ateneo Veneto. — Fascicolo di gennaio-febbraio 1898: *Ausonio Lobelli*, Dell'efficacia che il concetto politico-civile di Dante esercitò su quello di Boccaccio.

— Fascicolo di marzo-aprile 1898: *Gilberto Secretant*, Paulo Fambri (Commemorazione letta alla Associazione della Stampa periodica italiana di Roma il 5 giugno 1897). — *Aldo Contento*, L'evoluzione delle idee sociali. — *A. Guerzoni*, La questione sociale in Italia.

— Fascicolo di maggio-giugno 1898: Dott. *Luigi Mario Capelli*, Dei giudizi letterari di Alessandro Manzoni. — *A. Guerzoni*, La questione sociale in Italia. — Dott. *Giuseppe Bettanini*, Documenti per servire alla storia della Scuola Nautica in Venezia (1672-1680).

Rivista politica e letteraria. — Fascicolo del 1° giugno 1898, vol. III, fasc. III: *XXX*, Psicologia della rivolta, — *Federico Fabbri*, Come le nazioni si fanno ricche. — *Fr. Montato*, Le idealità e la scienza. — *Filippo Beroaldo*, Il problema economico dell'ora presente.

— Fascicolo del 1° luglio 1898, vol. IV, fasc. I: *Filippo Beroaldo*, Il problema economico dell'ora presente. — *Giuseppe Cimbali*, Egidio Romano Colonna.

Rivista di Psicologia, Psichiatria e Neuropatologia. — Fascicolo del 15 giugno 1898: Dott. *Andrea Cristiani*, L'anatomia patologica e la patogenesi del delirio acuto. Ricerche cliniche ed anatomo-istologiche.

— Fascicolo del 15 luglio 1898: *G. Sergi*, Intorno alla supposta « Imagine visiva cerebrale ».

Minerva, rivista delle riviste. — Fascicolo di giugno 1898: (*Revue des Deux Mondes*), La marina degli Stati Uniti e quella della Spagna. — *E. Duclaux*, La nuova chimica. — *Georges Blondel*, Le questioni sociali in Germania secondo le ultime pubblicazioni. — *A. Fouillée*, Il popolo greco: schizzo psicologico — *L. Proal*, I suicidii per miseria a Parigi. — *A. Seth Pringle Pattison*, Le opinioni di Federico Nietzsche. — *S. N. D. North*, Una lezione pratica nel campo dell'industria.

La Scuola Positiva. — Fascicolo di giugno 1898: — *N. Pinsero*, Miseria e delitto (Di alcuni sostitutivi penali). — *V. Olivieri*, Massimario critico di Codice penale (N. 11 a 17).

Il Nuovo Risorgimento. — Fascicolo di giugno 1898: *A. Moglia*, Le esigenze della Chiesa secondo un deputato conservatore (cont.). — *C. Calzi*, Rosmini nella presente questione sociale (cont.).

Rivista Pedagogica Italiana. — Fascicolo di ottobre 1897: *G. B Gerini*, Gli scritti filosofici e pedagogici di Giuseppe Allievo nel quinquennio 1893-97. — Dott. *G. M. B.*, Studi sull'educazione estetica. — *N. R. D'Alfonso*, Sensazioni vibratorie. — *Pietro Romano*, L'ambiente sociale presente e l'educazione pubblica.

Rivista Scientifica del Diritto. — Fascicolo di gennaio-febbraio 1898: *A. Zocco-Rosa*, Studii sulle origini della « Gens ». — *F. Puglia*, Necessità di un riordinamento dell'istituto della famiglia. — *A. Zerbaglio*, Introduzione ad una nuova teoria della prova in materia penale.

Rivista di Studi Psichici. — Fascicolo di aprile, maggio e giugno 1898: G. B Ermacora (con ritratto). — Gladstone e l'importanza degli studi psichici.

Rivista critica di opere di filosofia scientifica. N. 11 *Marchesini*, Crisi del Positivismo (A. Groppali). — *Ziehen*, Psychologie. — *Ambrosi*, Immaginazione. — *Seth*, Man's place. — *Soldi*, Langue sacrée. — *Gemelli*, Vanini. — *Ficalbi*, Zoologia. — *Le Dantec*, Évolution individuelle. — *Romanes*, Darwinism. — *Kohlbrugge*, Atavismus. — *Ploss*, Weib. — *Fragapane*, Filosofia dei diritto (A. Pilo). — *Sanz y Escartin*, Individu et réforme sociale. — *Angiolella*, Antropologia criminale. — *Florian e Cavaglieri*, Vagabondi. — *Binet et Henri*, Fatigue intellectuelle.

RIVISTA ITALIANA

DI FILOSOFIA

FONDATA

DAL COMM. LUIGI FERRI

Anno XIII — Vol. II.

2° Semestre 1898

ROMA

TIPOGRAFIA DI GIOVANNI BALBI

Via della Mercede, 28-29

1898.

INDICE DEL VOLUME II — ANNO 1898.

Articoli.

A. VELARDITA — Evoluzione e Dogma . . . . . *Pag.* 3

A. BARTOLOMEI — I principii fondamentali dell'Etica di Roberto Ardigò
» le dottrine della filosofia scientifica . . . 32-190-300

C. CANTONI . — Lettera al Prof. Attilio Gnesotto 121

N. FORNELLI . — Dopo la morte del Comte. — Littrè ed i Comtisti . . 138

R. BIANCHI . — Il Naturalismo e la Filosofia di Dionigi Diderot . . 154

C. CANTONI . — Sulla Morale 233

G. ZUCCANTE . — Intorno all'Utilitarismo dello Stuart Mill 247

L. AMBROSI . — Che cos'è la materia 288

G. MARCHESINI — Il valore del giudizio negativo 315

G. M. FERRARI — L'Uomo primitivo 335

V. ALEMANNI — Le dottrine estetiche di Pietro Ceretti 355

Nota.

F. PAPAFAVA — Origine delle professioni secondo lo Spencer 75

Bibliografie.

G. MARCHESINI: La crisi del Positivismo e il Problema filosofico . . . 96

L. AMBROSI: La psicologia dell'immaginazione nella storia della filosofia (*G. Vidari*) 101

G. MORANO: — Corso elementare di Filosofia (*A. Gnesotti*) 209

Bollettino Pedagogico e Filosofico 108-220-402

Riviste italiane e straniere 118-230

Recenti pubblicazioni . . . . . (*in Copertina*

EVOLUZIONE E DOGMA

I.

Stampammo l'anno 1896 (1) un articolo sull'Evoluzionismo di Herbert Spencer e potemmo marcare come quella teoria sia la vera corruttrice sociale; perciocchè i suoi propugnatori son tutti di una risma, tutti atei, negando Dio Creatore; d'onde la bandiera loro *o evoluzione o creazione*, l'una esclude l'altra.

Pure oggi si presenta un forte campione, che vuol combinare l'una e l'altra, *evoluzione e creazione*, *Evoluzione e Dogma*: il Padre S. A. Zahm C. S. C., dottore in filosofia per nomina di S. S. Leone XIII, e professore di fisica nell'Università di Nôtre Dame (America) (2).

E noi mentre ne ammiriamo la dottrina e la buona intenzione di spuntare le armi agli evoluzionisti, che così, non potrebbero alzar più la testa contro Dio Creatore, siam dolenti dover scendere nuovamente in campo per mostrare impossibile quel connubio.

Lo Zahm fa come il Chiappelli, di cui parlammo altra volta, il quale vuole combinare socialismo, ateo per natura, e Cristianesimo.

Sappiamo: la Chiesa non ha condannato l'evoluzione nè il socialismo; ma non ha approvato nè l'una, nè l'altro, e non li approverà giammai, avvegnachè è impossibile che quell'ardita ipotesi diventi scienza e la stravagante utopia

(1) Vedi fascicolo di nov. e dic. 1896 della *Rivista Italiana di Filosofia* di Roma già fondata dal comm. Luigi Ferri.

(2) Versione autorizzata dall'autore prof. Alfonso Maria Galea. — Siena, presso l'ufficio della Biblioteca del Clero, 1896.

del socialismo possa divenire attuabile. Socialismo ed evoluzionismo, sebbene non possano combinarsi, perchè il primo tende al collettivismo e il secondo all'individualismo, come abbiamo provato, pure tutti e due hanno un principio comune, il materialismo, non si elevano al di là del fisico, sono atei e immorali tutte e due, e non possono combinarsi mai con la religione.

II.

Ed entrando in argomento, lo Zahm si arrovella a provare come certa l'evoluzione, appoggiandosi ai Ss. Padri Agostino e l'Angelo delle Scuole, i quali ammisero che Dio creò il mondo dal nulla, *ex nihilo*, creò la materia direttamente e immediatamente nella quale impresse *causales rationes*, onde dal caos si venne al punto di sviluppo in cui siamo. E sì; siamo di pieno accordo che il mondo cioè venne a svilupparsi via col tempo, coi secoli, siamo perfettamente con la geologia, scienza, e con la bibbia.

La geologia spiega che la terra in principio non era come ora, ma giunse a questo stato progressivamente. Ed i geologi sanno dire non che le varietà delle diverse catene di montagne, ma e segnano varie epoche distinte da varie sorte di terreni, fondando sulle età relative delle loro parti. E coll'aiuto della paleontologia, la quale dal Cuvier e dal Bognart fu portata al più alto grado di sviluppo, i terreni vennero divisi in *primari, secondari, terziarii* oltre dei terreni di second'ordine, come *terreno secondario inferiore, medio e superiore*. Aggiungiamo a maggior chiarezza un quadro dei varii terreni cominciando dagli ultimi depositi ai più antichi e profondi:

QUADRO delle formazioni geologiche nell'ordine di loro sovrapposizione del signor H. De Humboldt seguito da Cuvier:

Terreni terziari

DEPOSITO DI ALLUVIONE

Formazione lacustre con cave di pietra

Grè e sabbia di Fontaineblau

Gesso ed ossa — Calcare silicioso

Calcare grossolano
(Argilla di Londra)

Creta — bianca, tufo, clorito — Aranchite

Sabbia verde
Wend clay (Grè secondario a ligniti)
Sabbia ferruginosa

Terreni secondari

Ammoniti
Planutei

Calcare giurassico. Asside schistoso con pesci e crostacei. Corallo raig. Argilla di Dive.
Oolite calcare di Caen.
Lias fangoso o calcare a Gresen arcuata.

Quadersandistein o grè bianco qualche volta superiore al Lias

Muschelka
Ammononiti nodosi

Marghe con gesso fibroso
Assise arenacee — Grè variato selifero

Produg. acubat — Zechistein
Calcare magnesiaco — Schisto di rame — (Calcare alpino)

Terreni intermediari

Porfido quarsifero

Formazioni rigate di porfido di grè rosso e di carbon di terra

Terreni primitivi

Formazioni di transizione
Schisti con lydienne, grawarchs, dioriti, eufotidi
Alcari a orthocivaliti, triboliti e eronphaliti

Formazioni primitive
Schisti argillosi (thonschiefer)
Micaschisti
Gneiss
Graniti

Seguendo l'ordine inverso del quadro, si comprendono, durante i periodi *siluriano e duconiano,* le rocce uscite dal seno della terra, e nacquero allora il granito, la ienite, il porfido, la diorite, il basalto. E la paleontologia marca in quest'epoca non trovarsi nelle brette rocce fauna nè flora. La terra era spoglia di vita.

Nei terreni secondari si marcano le formazioni fluvio-marine. E la paleontologia, nella transizione dalle rocce primitive alle seconde, trova fossili di vegetali acquatici, di crostacei, molluschi, i primi animali vertebrati, come pesci, uccelli acquatici, alberi giganteschi, formanti poi immensi strati di carbon fossile.

Nei terreni terziari la creta è nettamente separata dai terreni secondari; ed ecco sollevamenti ed eruzioni cambiare la faccia della terra, e si alzano i monti, e comparvero i grandi continenti. E la paleontologia trova che insieme ai mezzi di sussistenza nasceano e si aumentavano tutti gli animali; nascea ultimo l'uomo.

Ed ecco l'accordo tra scienza e Bibbia. La geologia prova i diversi terreni e le epoche diverse; l'astrologia segna l'antichità del mondo con gli astri, la di cui luce per giungere a noi abbisognò d'infiniti secoli; la paleontologia prova i diversi fossili secondo le epoche diverse; la Genesi dice che Dio in principio fece il cielo e la terra, poi la luce, poi divise le acque dalle acque, poi dalla terra, che era prima arida, nacquero l'erbe, poi gli animali.

Però questo accordo finisce in un baleno appena vuol darsi allo sviluppo mondiale il senso di evoluzione. Evoluzione vale derivazione, cioè che una cosa sia nata da un'altra con trasformazione completa; mentre sviluppo è

la stessa cosa che si svolge, onde la terra svolgendosi è sempre terra; l'uomo si forma da piccolo seme, si svolge ed è neonato, poi bambino, poi ragazzo, poi giovane con la barba, si sviluppa insomma, ma senza cambiare di specie. Mentre gli evoluzionisti credono alla trasformazione di una in altra specie diversa, la geologia in questo senso non fu mai; i geologi marcano i diversi terreni, i diversi stadii, ma credettero che la terra fu sempre terra; la paleontologia non parlò mai di evoluzione, non trovò nei fossili alcun fatto da ammettere la trasformazione di una in altra specie animale, non trovò nemmeno anelli intermediari tra due specie vicine, non trovò il proantropo; la Genesi parla della nascita di tutti gli animali distinti, e s'occupò principalmente dell'uomo. Ed ecco l'accordo interrotto, finito.

Ed è curioso davvero l'ammettere che i SS. Padri avessero creduto all'evoluzione nel senso del Padre Zahm e poi sarebbe giunta come nuova e strepitosa nel mondo scientifico l'ipotesi del Darwin. Ma il Padre Zahm scaltro non nega che i Santi Padri non professavano l'evoluzione nel senso odierno e dice: « Certo niuno vorrà mai soste-
« nere che alcun dei Padri o dei Dottori della Chiesa ha
« insegnato l'*Evoluzione* nel senso odierno. Lo che non
« riuscirà loro possibile per la semplice ragione che questa
« idea non aveva per anco fatto capolino nel senso voluto
« oggigiorno » (1).

A che dunque lo Zahm cercare l'appoggio e l'autorità dei Ss. Padri? Gli evoluzionisti stessi non chiamarono mai *Evoluzione* lo sviluppo mondiale. E passiamo avanti.

(1) Cap. IV, Par. 2ª, pag. 256.

III.

Ma i Ss. Padri, dice lo Zahm, ammisero la creazione unica. « Con questo progresso d'una più intima conoscenza « della natura, s'è radiata l'idea per secoli accarezzata « più o meno da un buon numero di filosofi ed investiga- « tori della natura, che tutti i rivolgimenti e gli sconvol- « gimenti, che si successero sulla terra, tutta la varietà « indefinita di forme, di misura e di colorito, che la na- « tura ha con tanta prodigalità sparso a piene mani sulla « fauna e sulla flora di specie innumerevoli *(chiama specie « di fauna indefinita)* non è già derivata da altrettanti « atti creativi, ma piuttosto l'*effetto di una sola creazione* « secondo certe leggi definite e immutabili » (1). « È pas- « sato ormai quel tempo in cui Berta filava; noi non ri- « guardiamo Dio quasi non dissi un architetto, un falegname, « un artifice; un ente costretto ad abbozzare il suo lavoro « e sudarvi attorno per foggiarlo e perfezionarlo a mo' « degli uomini » (2).

È qui d'accordo anche con la Bibbia, che dice Dio avere creato il tutto dal nulla; poi dalla terra esser nate l'*erbe e ogni anima vivente nel suo genere cioè gli animali secondo le loro specie* (3).

Questo può valere benissimo che tutto sia stato per la creazione unica, perciocchè ben si comprende che Dio con solo *fiat ab eterno*, prima del tempo per verificarsi nel

(1) Zahm, pag. 59.
(2) Pag. 324.
(3) Qui vivit in aeternum creavit omnia simul. *Ecclesiast.*, XVIII, 4.

tempo (1), potea creare tutto ad una volta, nascendo poi sulla terra in forza di quel *fiat*, appena trovate le condizioni necessarie alla vita, tutte le piante e tutti gli animali per epoche diverse secondo il loro genere e le specie diverse. E questa così sarebbe creazione sempre.

Riporta lo Zahm, che S. Agostino dice, e così l'Angelico Dottore, Dio avere creato il tutto direttamente e immediatamente, che si sviluppò nelle miriadi di forme quale noi oggi veggiamo, in forza di *causales rationes*, *seminales rationes*, cause seconde, che sono forze per facoltà impressa a loro nella creazione unica, onde senza intervento immediato e nuovo della *causa consarum* nacquero l'erbe, le piante, e tutti gli animali. Scrive l'Angelico Dottore: « Agu-
« stinus enim vult in ipso creationis principio quaosdam
« res *per species suas distinctas* fuisse in natura propria
« ut elementa, corpora caelestas *et substantias spiritua-*
« *les*, alia vero in rationibus seminalibus tantum, plantas
« et homines, quae omnia postmodum in naturis producta
« sunt (2) ».

(1) Però S. Agostino dice, che *non vi fu mai un tempo in cui non vi fosse il tempo, per conseguenza vi fu sempre il tempo e il mondo. De civit. Dei*, lib. 12, Cap. 15. (V. Enciclop. Ecclesiastica diretta da Fr. Pietro Dott. Pianton). Ma il Concilio Lateranense 1° e il Concilio Vaticano così esprimono la cattolica credenza che *dal principio del tempo Dio creò l'una e l'altra sostanza, cioè la spirituale e la mondiale.* (Vedi Giuseppe Formisano, Parte 3ª, foglio 46).

(2) SENTEN., Lib. II disp. 12., quest 1. art. II. — Gli animali adunque, dice lo Zahm, nascevano in forza del seme procreato nell'unica creazione, compreso l'uomo, che corporalmente nacque dello stesso modo, ma eccezionalmente ebbe creata l'anima da Dio direttamente e immediatamente (pag. 289); sebbene non sia dogma, egli aggiunge, ma semplice dottrina cattolica questa creazione speciale dell'anima umana (pag. 281), Il male, ei dice, è stato di ritenere come dogmi di fede ed essere sembrato empio l'assalire le opinioni di Aristotile, ammesse senza controversia alcuna (pag. 318).

Però ammessa pure la creazione unica, noi diciamo, non può togliersi mai Dio dal governo del mondo, avvegnachè oltre delle leggi naturali, abbiamo la provvidenza divina, che spesso interviene a farci ottenere certe cose, che senza interrompere il corso delle leggi naturali, sono chiaramente provvidenziali; abbiamo il miracolo, a cui si è creduto in ogni età, onde qualunque popolo ha pregato e prega sempre ad ottenere grazie, ed abbiamo viste sospese certe leggi naturali senza recar danno al corso mondiale: un morto che per miracolo risusciti, le guarigioni miracolose istantanee, di vista ricuperata, di storpio raddrizzato, e che so altro, a cui la medicina non potrebbe dar riparo, non perturbano l'ordine generale. Non può negarsi quindi che Dio sta sempre presente nel mondo, cui governa naturalmente, provvidenzialmente e miracolosamente. Su questo lo Zahm s'intrattiene poco, ma non possiamo perciò tacciarlo di dualismo, mondo e Dio, l'uno indipendente dall'altro. Questo no mai!

Or bene: tutto quanto si è detto di sopra, non prova affatto l'evoluzione dello Zham, anzi la distrugge, perciocchè non si vede affatto che un animale sia derivato da un altro, una specie da un'altra, ma bensì che nell'unica creazione erano i semi di tutte le cose; e posto perciò il seme, si sono ammesse le specie diverse per natura.

E i Santi Padri parlano di questi semi; S. Agostino dice: « Solo creatore è Dio, le altre cose, per forza e fa-
« coltà da esso avute, escono fuori. Queste cose original-
« mente e in principio furono create in una data tessitura
« degli elementi, ma si producono quando si presenta l'op-

« portunità (1) ».

E così si spiega l'abiogenesi, la generazione spontanea, la quale, oltre le prove che ora si hanno, è dichiarata una chimera; nè lo Zahm nega che la *scienza oggi più non ammette la generazione spontanea, che il Pasteur oggi ha provato esser una chimera* (2). La differenza che lo Zahm pure crede all'abiogenesi per evoluzione, e la scienza per semi preesistenti. Che vale più, l'ipotesi o la scienza? Oltrechè è più facile a comprendersi ciò che dice la scienza: l'evoluzione sarebbe a produrre cose migliori, e quei microbi sono appena il principio della vita. *L'omme vivum ex vivo* non può adattarsi a quei microbi che sorgono con la putrefazione dei cadaveri, ma bensì ai semi preesistenti che naturalmente sono organizzati. Ad ogni piè sospinto si scoprono specie animali. Ciò che ora sorprende è l'animazione di quelli animaletti, e le infinite loro riproduzioni a miriadi; ciò che sorprende è di quale tenuità ed estrema piccolezza essi siano, e come guardandoli col microscopio pur si osservano esser forniti di stomachi, occhi e membri.

Quei corpicciuoli organizzati mostrano quasi animata tutta la natura; mostrano come insieme alla materia inorganica, siano elementi organizzati: mostrano infine la creazione unica, se si vuole, ove sieno nascoste le sementi di tutte le cose, che nascono corporeamente e visibilmente come pur dicono i Ss. Padri.

(1) Solus creator est Deux aliud autem pro distributis ab illo viribus, et facultatibus aliquam operationem foris secus admovere, ut tunc vel tunc, sic vel sic exeat quod creatur. Ista quisse originaliter ac primordialiter in quodam textura elementorum cuncta jam creata sunt, sed acceptis opportunitatibus produnt *De Trinitate*, Lib. III, Cap. IX. (Zahm, pag. 234).

(2) Zahm, pag. 266.

La creazione unica con quei semi è adunque contraria all'evoluzione voluta dallo Zahm, per la quale egli crede nata la *produzione delle molteplici forme di vita compreso l'uomo* (1).

Ma pur tanto non basta allo Zahm, che per ottenere il suo intento interpreta a suo modo i Ss. Padri; e passiamo a ripetere altra volta, ma brevemente, tutte le ragioni che stanno come salde colonne contro l'evoluzione (2).

IV.

Tutta la questione che fanno gli evoluzionisti è sulle specie diverse e distinte, cui negano, e pretendono che gli animali trasformandosi, derivino gli uni dagli altri.

In questo lo Zahm non trova affatto appoggio nei SS. Padri e nella Bibbia; e le specie, per quanto egli si affanni a negarlo, esistono e resistono a qualunque prova in contrario.

Dice lo Zahm: « Che cosa sono le specie? Le sono qualche « cosa di reale, come taluni hanno affermato, o non altro « che un'idea? E se hanno un'esistenza reale o ideale che « sia, come riconoscerla? Le definizioni date non valgono, « no davvero, più che tanto, a dissipare questi dubbii; ma « che! starei anzi per dire che le sono così imperfette, ed « alle volte così contradditorie!

(1) Pagine 288, 289.

(2) Ci spiace non poter altro che accennare in un articolo, ciò che abbiamo largamente trattato nelle opere nostre, nell'una intitotata: *Dio, l'Uomo e la religione, opera cosmologica in tre libri*, e nell'altra: *La Civiltà, Stato primitivo dell'Uomo: Una risposta a Sir John Lubbock*, e nell'ultimo articolo su Spencer.

« Neppure due soli naturalisti hanno avuto finora lo « stesso esito nelle loro classificazioni quanto alle specie... « Taluni moltiplicano il numero della specie (della mede- « sima flora e della medesima fauna), altri le assottigliano... « I numerosi organismi microscopici conosciuti sotto i nomi « di microbi, batteri, microfili e loro congeneri sono la croce « dei materialisti (1) ».

Ma a che vale tutto questo? Se i naturalisti sono differenti nelle loro classificazioni delle specie, non significa che le specie non esistano; anzi lo studio dei naturalisti vale che le specie esistono, e la differenza tra essi è per l'esorbitante, esterminato numero delle specie, e principalmente nei microbi, che sono difficili a distinguersi nelle forme anche col microscopio, eppur mostrano la loro specie, perciocchè i microbi del colèra non sono quelli della peste bubonica, della scarlattina e di tante altre malattie. Le specie, se non bene classificate, sono sempre specie diverse, non confuse; e nessuno può negare che il cavallo non è il bove nè il cane, la scimmia non è l'uomo, i rettili non sono gli uccelli, nè i pesci. Nè da questa mancanza di classificazione potrebbe inferirsi mai la mutabilità della specie; nè col chiamare classe, specie unica tutti gli animali, si potrebbe togliere la differenza che esiste tra animale ed animale; non v'ha chi non la veda; nè col dire specie unica tutti gli animali e le piante, si è provata la derivazione di un animale da un altro, si è provata l'evoluzione.

Quali prove si hanno di questa mutabilità delle specie? Perchè gli evoluzionisti non portano avanti un fatto? Perchè

(1) Pagine 92, 93, 94.

si vedono specie di animali più antichi a migliaia e milioni d'anni convivere oggi con le specie più moderne? Perchè nessun membro almeno si vide trasformarsi? Perchè nemmeno nei fossili si son trovati animali, che mostrino la trasformazione? Perchè le specie diverse, anche dello stesso genere, difficilmente s'incrociano, e incrociandosi per accidente o per forza dell'uomo, nascono gl'ibridi che sono infecondi, o la loro prole per atavismo ritorna ad uno dei due ceppi incrociati, e la mula, figlia della cavalla e del somaro è infeconda o partorisce per accidente una giumenta di nuovo, e il mulo non cerca mai per la copula, la mula, ma la giumenta? Dunque le specie esistono e sono immutabili.

La natura insomma è perfettamente e chiaramente contraria alla trasformazione, e lo Zahm non può fare a meno di confessare, che « la pretesa mancanza di prove della tra« mutazione della specie in età remote, tanto nelle storiche « che nelle geologiche; il silenzio *parziale* degli avanzi « preistorici; l'infecondità dell'ibridismo tra individui di « *specie diversa*, sono obbiezioni, bisogna pur ammetterlo, « senza dubbio spinose » (1). Lo Zahm quindi ammette le specie in contraddizione a sè stesso, e non disconosce che le fonti storiche e archeologiche sono contrarie alla mutabilità delle specie: così la testimonianza dei monumenti di Egitto, della Caldea e di Babilonia che tutti mostrano la uniformità di quelli antichi animali alle specie attuali (2); così la testimonianza delle piante, la quale mostra la immutabilità degli alberi antichi, avendo sinanco nelle tombe

(1) ZAHM, pag. 127.
(2) Detto, cap. VIII, parte prima.

di quattromila anni vecchie trovate grandi quantità di semi di lino non differenti guari al lino coltivato nella valle nilotica. « L'archeologia e la paleontologia, dice lo Zham, « ci somministrano altre prove dirette e niente affatto equi- « voche. I cereali dei tempi preistorici erano della mede- « sima specie e di qualità altrettanto buona che quelli « mietuti dall'agricoltura scientifica d'oggi » (1). Ed egli confessa che negli svariati strati sedimentari della crosta terrestre non si trovano forme di transizione, ossia anelli intermediarii (2); e il ritrovarsi invece, noi diciamo, nei fossili, forme numerose di animali di grado molto superiore a quello che gli evoluzionisti avessero mai potuto aspettarsi distrugge sempre più *l'ipotesi evoluzionista* che vuole sempre il miglioramento.

Ma lo Zahm non si perde mai d'animo, e alle obbiezioni e a quello stesso che egli trova contrario all'evoluzione replica che « finchè l'ambiente rimane uniforme, finchè le « condizioni della vita sono identiche, non v'è ragione per « cui la fauna e la flora di una data area debba modifi- « carsi, fosse pure per uno spazio di tempo indefinito. Si « sa di certo che il suolo egiziano e il suo clima sono oggi « quali appunto ai tempi di Faraone e precisamente iden- « tici a quelli di allora, che il bue Apis si portava in pom- « posa processione ai templi di Memfi e di Eliopoli. Qua- « lunque esempio si voglia addurre di animali e di piante, « che avessero resistito al trasformismo, sia pure dopo

(1) Pag. 279.

(2) « Il così detto proantropo, che si vuole rappresenti quest'anello man- « cante tra l'uomo e la scimmia non è per anco comparso. — Vi saranno « taluni però che lo avranno veduto in sogno; svegli però non sapevano « più dove avevanlo veduto » Zahm, pag. 279.

« migliaia di anni e anni, la risposta sarà sempre una.
« Accade ricordarsi, che non tutte le specie (anzi nessuna,
« diciamo noi) sono suscettibili di trasformismo, dimodochè
« resistono fino a certo punto a cambiamenti notevoli del-
« l'ambiente » (1).

Ma noi rispondiamo che non solo in Egitto ma in tutte le parti del mondo non si é trovata prova di trasformismo pel corso di migliaia, migliaia e milioni di anni, di cui parla la geologia coi suoi fossili, e che perciò l'ipotetica evoluzione è piantata sul nulla, ed anzi contro tutti i fatti. Ma lo Zahm, ostinato, segue dicendo che « gli evoluzio-
« nisti, i quali altamente sdegnano i ricordi geologici,
« perchè imperfetti, si *appellano alle future ricerche*, *alle*
« *future scoperte*, che loro facciano giustizia rispetto a dati
« fatti dalla loro teoria, perchè loro appianino certe diffi-
« coltà, le quali, al punto in cui siamo, non è possibile ri-
« solvere » (2).

Aspettiamo adunque questo avvenire, perchè la geologia non è più scienza pel suo silenzio sull' evoluzionismo, il quale per sua natura non trova appoggio alcuno, e scienza e fatti gli sono contrari tutti. Aspettiamo l'avvenire anche per un milione di anni. Ma come ciò che non si è avverato nei milioni passati, potrà accadere nei milioni d'anni avvenire ? Ma donde fu tratta questa teoria, ipotesi, se non ha riscontro affatto in natura per milioni di secoli passati ? Del resto speriamo vivere insieme allo Zahm per altri milioni d'anni per vedere il trasformismo avverato, provato e divenuto scienza. Aspettiamo !

(1) Pag. 138-139.
(2) Pag. 144.

Mi pare che si vada al ridicolo. Lo Zahm è evoluzionista più dello stesso Darwin e tutto vuol giustificare, accomodare, ridurre alla sua ipotesi. Ammessa questa però, il miglioramento deve essere continuo, e questo nol veggiamo: sonvi razze estinte migliori di quelle che abbiamo; l'evoluzione non può esser a salti come egli crede, perciocchè allora si ammetterebbe che i fattori evoluzionisti non fossero perenni nel loro lavorio, e perciò l'evoluzione sarebbe e non sarebbe, o meglio non sarebbe mai.

E quale è il fattore di questa evoluzione? La selezione di Darwin o l'ambiente di Spencer? Gli evoluzionisti per lo più ammettono tutti e due! Ma lo Zahm non può fare a meno di dire che « tutte le teorie poste finora sul tappeto della scienza per ispiegare i fenomeni della trasformazione e dello sviluppo non sono al postutto che ipotesi provvisorie ed enigmi; nè alcun modo di scienza vorrà mai sostenere il contrario » (1). « Perchè mai gli animali trasmettono le loro caratteristiche alla prole? Come accade mai che le modificazioni irregolari infinitesimali danno origine a tutte quante le innumerevoli specie, che si sa essere esistite insin dagli albori della vita; e ciò durante un periodo di tempo così lungo quanto gli astronomi ed i fisici le vogliono supporre? Perchè non v'è mai un numero maggiore (anzi nessuno) di forme di transizione, che il ricordo geologico ci dischiude, se le specie hanno mai avuto origine da modificazioni minute, indefinite, irregolari? E come mai queste modificazioni possono essere di alcun peso nella produzione di

(1) Pag. 312.

« nuove specie, se queste variazioni, come sembra essere di « fatto, sono sempre eliminate da incrociamenti, se le ca- « ratteristiche acquisite non vengano trasmesse per ere- « dità? Perchè mai certi dati caratteri, che si considerano « inutili all'individuo; si conservano? Come succede che « certi organi che sono utili soltanto nel pieno sviluppo, « hanno mai potuto avere un principio..... Non sono questi « che alcuni dei tanti quesiti che si affacciano alla mente, « ed ai quali i propugnatori della selezione naturale *non* « *hanno data adeguata risposta* » (1).

Così l'evoluzione potrebbe dirsi spacciata dallo stesso Zahm, seppellita agli eterni riposi. Ma no! C'è la teoria dell'avvenire. « La scoperta di una vera teoria dell'evolu- « zione, che sia universale, irrefragabile, di una teoria di « un saggio adattamento di nuove specie per opera di cause « seconde; di una teoria che ammette uno sviluppo pre- « concetto verso un termine prefisso; di una teoria, che « nelle sue vaste vedute dischiuda la prova infallibile e « l'impronta certa di una divina intelligenza, e di un ter- « mine fisso d'eterno consiglio *si è lungi ancora dall'aver la* « *ritrovata*: l'è qualcosa di cui potremo a mala pena ca- « pacitarci prima di *un altro lungo volgere di anni*, e non « pria che sia compito, oh! quanto più profondo studio! « sul vasto e in parte inesplorato dominio della natura a- « nimata... Il difetto di questa teoria perfezionata non toglie, « nondimeno, che noi assentiamo logicamente alla teoria « dell'evoluzione organica basata (su quali basi?) su solidi « argomenti (ma non fatti). Oh questo poi no » (2)!

(1) Pag. 166.
(2) Zahm, pag. 168, 169.

Sentite! che ve ne pare?

Egli spiega che ancora non si ha una teoria vera dell'evoluzione, e che bisogna aspettarla dall'avvenire; egli confessa forti tutte le obbiezioni contro di esse e non può distrurle; egli confessa quindi che ancora essa non è scienza. Eppure vuol congiungerla al dogma, che gli si mostra con tutti i Ss. Padri completamente contrario, perciocchè la Bibbia ammette nella sua genesi invariabile le specie e i generi delle piante e degli animali.

V.

Nè siam finiti ancora, comechè tanto basterebbe a mostrare inconciliabili Evoluzione e Dogma. E domandiamo: come ebbe principio l'evoluzione, come seguì, come nacquero tutte le specie vegetali e animali per derivazione?

Darwin nella prima edizione della sua opera ammise *quattro tipi principali o cinque creati pel regno animale e altrettanti pel regno vegetale, e se l'analogia*, ei disse, *non fosse ingannatrice, si potrebbe credere che tutti gli animali e tutte le piante discendano da un solo prototipo* (1).

E così infatti ei crede nella seconda edizione, cioè, che *tutti gli esseri organizzati che sono esistiti mai sulla terra sono discesi tutti quanti da una sola forma primordiale, nella quale il Creatore infuse da prima la vita.*

Il Darwin comprese che ammettendo quattro e quattro tipi creati, si venia ad ammettere le specie che si negano, ed ammise poi un solo prototipo, non considerando anche

(1) DARWIN, cap. XIV, pag. 180. *Origine des Espèces.* — Paris.

in ciò, che la lotta per l'esistenza non potea esistere con un tipo solo. Contraddizione ovunque!

Lo Zahm, senza negar Dio, crede anzi che è l'evoluzione che « proclama un Dio, che inaugura l'età della vita ter-« restre colla creazione di uno o più organismi semplici, « monadi unicellulari, cui impone coll'intervento della sua « provvidenza, di svilupparsi e moltiplicarsi in tutte le « miriadi di forme, complicate, particolareggiate e perfette « che adesso popolano la terra » (1). « Che tutte le molteplici « forme di vita animale e vegetale siano discese da una « forma primitiva, si spiega facilmente; ma se volessimo « attenerci, per avventura, alla teoria della creazione spe-« ciale, oh! allora la cosa muta di aspetto, e incontra dif-« ficoltà e inciampi ad ogni piè sospinto. Supposto che « tutte le forme della vita abbiano avuto comune origine « da una semplice monera o da un grumo informe di pro-« toplasma, supposto che tutte quante non siano, più o « meno, che discendenti modificati d'uno stesso umile « antenato, edizioni ritoccate, per così dire, ci riesce facile « d'intendere, perchè evvi tante sorprendenti somiglianze « in taluni casi, e tante diversità in altri » (2). « Nella bota-« nica e nella zoologia dobbiamo raffigurarci un solo tronco. « Questo tronco si biforca dapprima in due tronchi minori, « cioè il regno vegetale e il regno animale... Da ciascuno « di questi tronchi germogliano altri rami, che significano « famiglie, ordini, generi, specie » (3). (Ed ecco la contraddizione: ammettere le specie e i generi che si son negati. Seguiamo).

(1) ZAHM, pag. 110, 111.
(2) ZAHM, pag. 99.
(3) ZAHM, pag. 110.

A provare poi la formazione dei vari animali da un ceppo, egli porta l'esempio delle lingue, la di cui diversità, francese, italiana, inglese, russa, indiana ecc., non è opera diretta dell'intervento divino; eppure quelle lingue diverse sono molto affini, perchè *ci consta che tutte quante discendono da una sola madrelingua, e che perciò tutte appartengono allo stesso albero genealogico* (1).

Però gli altri evoluzionisti moderni, che non vogliono sentire di creazione affatto, non si adattano per conseguenza a questo prototipo creato, come dicono il Darwin e lo Zahm, e vogliono far nascere tutto naturalmente da un protoplasma, da una monera increata.

E mettendo da parte che il fatto di questo protoplasma, creato o increato, sia una chimera, la ragione non può comprendere possibile qnesta strana ipotesi, che da un solo prototipo sian nati tutti gli animali diversi, grandi e piccoli, il mastodonte, il dinoterio, l'elefante, la balena, i pesci colossali e minutissimi, i rettili, i volatili, gl'insetti, i microbi. La ragione non può comprendere possibile, che da un solo tipo sien nati animali, che necessariamente devono vivere con ambiente diverso, e chi vive nell'acqua salsa, chi nell'acqua dolce, chi nell'aria, chi nella terra, e l'ambiente non può cambiarsi da far vivere, per esempio, nell'acqua salsa gli animali terrestri, o viceversa. La ragione non può accettare di chiamarsi, come fa lo Zahm, *discendenti modificati da uno stesso simile antenato*, *edizioni ritoccate* gli animali così diversi, la balena e il microbo, e via dicendo. La ragione non può accettare l'esempio filo-

(1) Pag. 99.

logico delle lingue, il quale anzichè prova è argomento contrario all'evoluzione, perciocchè l'affinità delle lingue diverse prova l'unità del linguaggio, e come tutte le lingue non appartengono che ad una sola specie, all'umana, perciocchè nessun'altra specie di animali parla, e così si comprende che le varie lingue non possono assomigliarsi alle tante forme e specie diverse di animali: le modificazioni delle lingue secondo i varii popoli non fanno specie diverse, come non fanno specie le razze diverse degli uomini sian mori, sian gialli, sian bianchi; la specie umana è unica con tutte quelle varietà, e così il linguaggio è unico con tutte quelle modificazioni: e lo Zham stesso lo dice, chiamando affini tutte quelle diversità della lingua (1). La ragione non può comprendere come prima nacquero quelle immani forme animali e vegetali, ed ora l'evoluzione non ha più quella forza.

Inoltre, dall'ammettere che tutti gli animali, compresi noi, nasciamo da un solo prototipo, è annientata la teleologia, che lo Zahm vuol conservare. Perciocchè ammesso che dallo stesso prototipo, nello stesso luogo, sotto lo stesso ambiente nacque tanta varietà, la causa efficiente non poteva essere causa diversa di diverse produzioni.

Noi l'abbiamo detto: dell'evoluzione, atea per natura, lo Zahm vuol fare una cosa santa, vuol ammettere per essa la finalità, che gli evoluzionisti tutti, consentanei a sè stessi, hanno ragione di negare e negano completamente.

Il prototipo non è causa finale, perchè non può tendere

(1) Non entriamo qui nella questione, come nacque il linguaggio, per la formazione unica del quale vedi l'opera nostra cosmologica: *Dio, l'uomo. la religione.*

a fini di natura diversa, e perchè propriamente la produzione verrebbe trasformata per opera accidentale dell'ambiente. Dallo stesso prototipo, con lo stesso ambiente, non potrebbe nascere, che una sola specie, e così vi sarebbero tanti prototipi quante specie, e così sarebbe dinegata l'evoluzione, che non potrebbe passare oltre. Nè può giovare il credere unica specie tutti gli animali. Davvero si crederebbe, che l'uomo sia uguale all'asino per forme e intelligenza, alla balena, al rettile, al microbo? o almeno, che tutti questi animali poco a poco sarebbero uomini?

Risum teneatis amici!

Le cause seconde per l'evoluzionista non sarebbero, come osservammo su lo Spencer, che sole cause efficienti senza disegno, senza scopo, senza fine; perciocchè per l'evoluzionista pel continuo trasformismo non può esservi fine certo e diretto. Mentre per noi antievoluzionisti ogni causa seconda è per produrre il suo effetto diretto, che è fine. Onde ogni causa è intenzione, ogni azione è mezzo, ogni effetto é fine. E questa causalità e finalità s'immedesimano, perchè dall'Ente Supremo fu così stabilito. E valga l'esempio: ogni seme specifico, diciamo noi, è fatto per produrre quell'animale o quella pianta propri della natura del seme. Il seme è sostanza, forza, causa con *l'intenzione* di produrre; il produrre è *azione*, l'animale prodotto è il *fine*, a cui tende la causa, che altro non può produrre. Invece nell'evoluzionismo ogni seme non è specifico; da esso verranno per trasformazione diversi animali secondo il fattore esterno, o l'ambiente o la lotta per l'esistenza, ed ecco che da quel seme provengono il bue, il cavallo, la scimmia, l'uomo secondo l'accidente, o l'accidentale fattore: dunque quel seme

per natura non sarebbe fatto per l'intenzione di produrre quel dato animale o l'uomo; ecco tolta la finalità, ecco tolta la mano di Dio, perchè tolta alla causa seconda o efficiente l'intenzione divina e il fare specificato; ecco tutto rimesso al caso, ecco tolto ogni disegno supremo mondiale.

Non vogliamo dilungarci sopra un argomento, che, da qualunque lato si volga, mostra la sua inutilità, la falsità, e l'impossibilità di congiungersi alla religione. La teleologia è figlia primogenita della creazione divina, e poichè senza di quella l'evoluzione non potrebbe conciliarsi col dogma, lo Zahm si è forzato a provare la finalità evoluzionista, ma invano.

VI.

Ma gli Evoluzionisti, dice lo Zahm, sorpassano in numero gli antievoluzionisti.

Non è vero, noi rispondiamo, e se pur lo fosse, ciò non sarebbe mai una prova di quella teoria. L'ateismo si accoglie più facilmente che il teismo; il male è più comodo e di più facile attuazione che il rigido bene; la virtù richiede stenti e sacrifizi. Togliendo Dio, come fa l'evoluzione, siam più liberi a far ciò che ci piace.

Ma l'evoluzione non è condannata dalla religione, replica lo Zham, e il mio libro, ci dirà, sull'*Evoluzione e Dogma* è stato permesso stamparsi dalla curia vescovile di Siena; l'operetta del filosofo St. George Mivart, intitolata *The genesis of species* fu accolta dapprincipio, ei dice, con severissime critiche e tacciata di eresia; mandata però a Roma l'operetta non fu censurata, ed anzi l'autore da

Pio IX fu creato dottore in filosofia. « Qualunque sia l'o-
« pinione individuale che si abbia intorno a questa teoria
« (dell'evoluzione) è giusto ricordare che essa non venne
« mai condannata » (1). « Non v'è nulla nell'evoluzione,
« *sanamente intesa*, che sia contrario al Sacro Testo, o alle
« dottrine della Chiesa; che anzi, al lume della filosofia
« cristiana e alla teologia v'ha molto da ammirare nell'e-
« voluzione, molto che nobilita ed ispira, che illustra e
« corrobora la verità della fede, molto che potrebbe ren-
« dere servigio alla rivelazione ed alla religione, che di-
« schiude luce novella nei misteri della creazione, che uni-
« fica e coordina ciò che altrimenti era sconnesso e di-
« sparato, che sublima le nostre speculazioni intorno alla
« potestà creativa, alla divina sapienza ed all'infinito amore,
« molto finalmente che fa convergere tutto lo scibile umano
« più che mai per l'addietro alla maggior gloria di Dio » (2).

Noi ammiriamo l'entusiasmo dello Zahm per l'evoluzione, che porta fino alle stelle, ammiriamo le sue intenzioni buone e religiose; ma ci pare che invece di fare buon servigio alla Chiesa, egli voglia riabilitare l'evoluzionismo che oggi pure versa in cattive acque; ed egli fa come i marinai che vedendo perduta in alto mare la barca sdruscita, non avendo altra risorsa per salvarla ricorrono a Dio. Dica egli ciò che vuole: l'evoluzione non fu, non è e non sarà mai scienza, perciocchè è contro natura e nessun fatto la sorregge; l'evoluzione è atea, ed egli invece la esalta contro tutti gli evoluzionisti stessi che non han cercato mai, nè cercano appoggio dalla religione.

(1) Pag. 290 dello Zahm.
(2) Pag. 27 e 28

Ma la religione non ha proibito l'evoluzionismo, egli dice, e sia; ma la Chiesa non potrà mai ammettere nel suo seno come dogma una ipotesi ardita. La Chiesa lascia che si discuta, ma certo non può volere che Dio sia tolto dalla creazione e dalla esistenza mondiale, o che si riformi la dottrina cristiana per accettare l'ipotetica evoluzione. E l'approvazione del libro *Evoluzione e Dogma*, e dell'operetta di Mivart, dice nulla; non dice certo che sia dogma quella teoria. E volendola dire, l'approvazione parziale del libro *Evoluzione e Dogma* non fu per riconoscere come vera quella teoria priva di prove, ma perchè lo Zahm si mantenne ossequente ai principî religiosi; e Mivart altro non scrisse che la prima coppia umana nacque anche spiritualmente come nacquero gli altri animali secondo la Bibbia, cioè che il corpo umano fu creato lentamente per l'azione di cause secondarie. Ma lo Zahm piglia la palla al balzo per condurre tutto al suo sistema.

Ammesso pure per poco che lo Zahm abbia vinto tutte le difficoltà, che lo circondano, e tutte le obbiezioni che lo sopraffanno, contro l'evoluzione, lo preghiamo di dirci com'ei combinerebbe l'evoluzione col dogma.

La Bibbia ammette che il primo uomo fu Adamo e ne fa la storia; il primo uomo per lo Zahm certo non può essere Adamo dopo la scimmia, ma il proantopo, e vi fu l'uomo preistorico, che inventano tutti gli evoluzionisti; e quest'uomo preistorico abbiamo veduto, parlando su lo Spencer, essere stato uomo fisico soltanto, più piccolo di statura (e chi lo vide?), e con nessuna intelligenza, era come la pietra; dopo quest'uomo fisico primitivo venne l'uomo emozionale, che avea solo sensazioni: poi venne l'uomo

primitivo intellettuale, che non avea ancora concezione dei fatti generali, non avea idee astratte. Lo Zahm non può rifiutare questo *climax* ideale umano, poichè l'evoluzione come è fisica così è intellettuale, e infatti egli cerca come gli altri il proantopo, l'anello intermediario fra la bestia e l'uomo, come che i fossili non diano prove non chè degli intermediari, ma degli uomini preistorici. Lo Zahm quindi non può necessariamente adattarsi all'epoca voluta per la comparsa della prima coppia, e la porta non sappiamo a quante migliaia e forse milioni di anni addietro (1).

E passi pure questa ideale antichità umana; la Bibbia ammette unica e uguale umanità del primo uomo finora; e allora Adamo non è vero che fu l'uomo completo da vivere nell'Eden beato, non poteva essere quale noi siamo, perchè l'evoluzione è continua. E infatti egli dice insieme al Padre Bellink: « che importa se il corpo umano abbia « sofferto delle modificazioni? » (2).

Si sa che ammettendo l'evoluzione, questa non è corporalmente soltanto, ma intellettualmente, e tanto che l'uomo che si vuol nato dalla scimmia, ha più intelligenza di questa. L'evoluzione, noi dicemmo, lavora assiduamente, e noi a lungo volgere di anni miglioreremo sempre e fisicamente e moralmente, e ci trasformeremo infine in che sorta di animali non sappiamo. Questo non potrà negarsi dallo Zahm, se vuole essere vero evoluzionista. E allora l'umanità è svanita, non è esistita mai perchè non fu e non sarà la stessa, e la Bibbia e la religione non hanno più sussistenza, non potendo adattarsi la rivelazione e i dettami sacri agli uomini

(1) ZAHM, pagg. 338, 342.
(2) Ivi, pag. 343.

preistorici, che non capivano, agli uomini avvenire, che saranno perfetti, agli attuali, che hanno ragione di dire: noi non siamo ancora completi, e non abbiamo nessuna responsabilità del male che facciamo, perchè ancora non siamo giunti all'altezza, alla perfezione a cui tendiamo (1).

E non dicono forse questo tutti gli evoluzionisti, che aspettano il nostro miglioramento, e in appresso non vi sarà più male, più delitti, più colpe? Come non esistono specie, così la voluta umanità è una fiaba, l'umanità va confusa senza distinzione con l'animalità intera.

Utopie? Insensatezze?? signor Zahm!!!

Voi avete stampato un bel volume; la Chiesa vi ha permesso di dire come vi è piaciuto, e non avete motivo di lagnarvi, che i Padri della Chiesa primitiva aveano più libertà di pensiero nel discutere le questioni fuori della cerchia rivelata (2). La Chiesa vi ha lasciato parlare e scrivere. E qui avete ragione dicendo contro voi stesso: « Il nemico della scienza non è mica la religione, ma la « scienza stessa, o meglio, che si voglia passare per « scienza (3). » E qui ha pure ragioue lo scienziato Marchese di Nodaillac dicendo: « Quando un'ipotesi sembra « contraddire alla fede cristiana, ecco che tosto si abbraccia, « senza manco pensarci e si promulga con fidanza inconce- « pibile. Egli è in questo e non in altra ragione scienti- « fica, che ci accade di ritrovare la ragione di essere del « trasformismo (4) ».

(1) Però ci spiace dover notar qui di passaggio, che l'umanità invece di migliorare, deteriora, se si vuole, e gli uomini attuali hanno perduto forza, intelligenza e salute al paragone degli antichi. Evoluzione retrograda!
(2) ZAHM: pag. 18.
(3) ZAHM: pag. 320.
(4) *Le problème de la vie*, pag. 64 e seg. — ZAHM, pag. 210.

VII.

Infine, per conchiudere, riepigolando osserviamo, che lo Zahm per fare il suo connubio tra *Evoluzione e Dogma* chiama in appoggio i SS. Padri, e questi non intesero mai parlar di evoluzione derivativa, ma solo che il mondo si svolse per epoche; egli ricorre alla creazione unica, e l'aiuto che pure invoca per essa dai SS. Padri non prova altro, che al più gli animali nacquero per sensi preesistenti, e non per derivazione di una specie da un'altra; egli vuol togliere la classificazione delle specie, e le specie esistono contro ogni assalto, e la Bibbia parla della creazione vegetale e animale per generi e per specie; egli per avvicinare l'evoluzionismo alla religione ammette possibile con esso la teleologia, le cause finali, e si è provato essere invece impossibile cosa; egli infine non considera che evoluzione ed unità ed egualità della specie umana dal suo nascere finora e per sempre non possono concordare, e che perciò il connubio tra *Evoluzione e Dogma* è impossibile, è vana speranza, e stoltamente si vuole che la religione converga in tutti i suoi principii. Insomma lo Zahm per ottenere il suo intento crea una nuova evoluzione santa, e modifica la religione. E così facilmente si arriva a tutto.

Dall'altro canto noi facciamo plauso alla dottrina dello Zahm e alla sua buona intenzione. Ma non lasciamo di osservare che il suo libro per quel preteso connubio non può arrecare che male invece che bene: il connubio è impossibile, ma cresceranno gli evoluzionisti, che per religione ne stan lontani.

Noi non siamo contrarî all'evoluzione per timore, che la

religione ne soffra: la Chiesa non è contraria alla vera scienza; siamo contrarî per l'impossibilità di quell'ipotetico sistema, e noi lo abbiamo combattuto sempre, non con le armi religiose, ma con le armi delle leggi di natura, del buon senso, della ragione e dei fatti.

Del resto quando lo Zahm sarà riuscito a trovare il bandolo di quella arruffata matassa evoluzionista e l'avrà ridotta scienza, allora gli batteremo le mani, contenti di essere stato sciolto ciò ch'egli chiama mistero della creazione e lo saluteremo, come egli desidera, qual nuovo Galileo o Newton, che le loro teorie, egli dice, ebbero dapprincipio tacciate di miscredenza, e poi furono salutati come grandi eroi della scienza (1). Però quelle di Galileo e di Newton, diciamo noi, non erano teorie ma scoperte, che aspettarono poco ad essere ammesse. Per lo Zahm invece avremo un bell'aspettare; abbisognano milioni di secoli, a cui egli ci rimanda; eppure non avremo prova alcuna, e la sua sarà sempre ipotesi vana.

Onde ha ragione la *Civiltà Cattolica* nel dire:

« L'evoluzionismo passi prima i suoi esami al tribunale « della scienza, e ne esca colla patente di sistema fondato « sopra evidenti principii, deduzioni logiche e fatti positivi, « e allora solo meriterà di venir messo a confronto colla « rivelazione.... Ma finchè egli non presenta altro che la « speranza di future dimostrazioni, e talora confessa inge- « nuamente che non gli resta più neanche quella,..... « finchè seguita a ragionare come se la logica non fosse « fatta per lui,..... finchè sconfessato dai Naturalisti di « primo grado, non ha neppure fra gl'increduli chi tenti

(1) ZAHM, pag. 28.

« dargli un assetto di consistenza scientifica: finchè le cose
« stanno così, diciamo è inutile ed è meraviglia insieme
« darsi dei cattolici, che si fanno premura adesso d'intro-
« durre questo *fallito della scienza in sacrestia*.... Come
« se il primo impedimento all'ammettere l'evoluzionismo
« venisse pei cattolici di studio, dal timore di andar contro
« la bibbia! Esso proviene dall'insussistenza scientifica di
« quel sistema.... Il Dott. Zahm nel comporre il suo libro
« non ebbe certamente intenzione altro che rettissima.....
« Nell'opera presente il suo buon volere l'ha trascinato a
« secondare di soverchio quello spirito di conciliazione, che
« si risolve in cedere e concedere ai nemici in ragione più
« della pace sperata, che della giustizia e della verità. Si
« può peccare per troppa tenacità, ma si può peccare ancora
« per troppa condiscendenza (1) »

Ed anzi a noi pare che più che per troppo cedere e condiscendere ai nemici, lo Zahm pecchi di un proprio entusiasmo ed esaltamento da superare gli stessi evoluzionisti inventori di quella falsa teoria. Dall'altro canto non lasciamo di confessare che saremmo stati contentissimi se egli fosse potuto riuscire a conciliare Evoluzione e Dogma, contro di che nessuna ragione ci ha spinto tranne la verità di non trovare alcuna affinità possibile tra l'una e l'altra.

Ci spiace invece di dire che l'evoluzione o trattata coll'ateismo o col teismo non può di sua natura sussistere affatto. Gli evoluzionisti stessi non possono sostenerla, e noi qui l'abbiamo combattuta con le parole sue stesse dello Zahm; e dopo quanto si è detto mi pare che invece di *Evoluzione e Dogma* sarebbe da conchiudere: *O Evoluzione o Dogma.*

Cav. Antonino Velardita.

(1) *Civiltà Cattolica.* Roma 16 gennaio 1897. Quaderno 1119.

I principî fondamentali dell'Etica di Roberto Ardigò
e le dottrine della filosofia scientifica.

I.

Ogni dottrina filosofica abbraccia sempre, anche quando ne sia inconsapevole o lo neghi, la soluzione di un triplice problema: problema del sapere, problema dell'essere, problema dell'operare; poichè, una spiegazione della genesi e del valore della conoscenza, degli elementi dai quali essa deriva, non può prescindere dall'esaminare il rapporto degli oggetti del conoscere, dalla ricerca delle trasformazioni cosmiche dalle quali la conoscenza deriva, come, ogni dottrina esplicativa delle cose trova il suo fondamento in una determinata teoria del sapere. Allo stesso modo, la spiegazione della natura delle cose, della natura e delle leggi dell'esistenza conduce necessariamente al problema del valore e dei fini di essa, come, ogni modo particolare di concepire il valore e i fini dell'esistenza dipende immediatamente da una corrispondente concezione dell'ordine cosmico e mediatamente da una corrispondente soluzione del problema gnoseologico. Un legame intimo ed indissolubile avvince questi

problemi, che in una sintesi unitaria ricollega, quasi sussume, la concezione universale del cosmo (1). Di maniera che, i sistemi metempirici, creando un'arbitraria, dualistica separazione ed antitesi delle sorgenti del conoscere, presupponendo gratuitamente un duplice ordine di conoscenze, l'esperienza sensibile e la conoscenza intellettuale, dovevano avere ed ebbero infatti per risultato una spiegazione metempirica del cosmo, senza alcun fondamento oggettivo e valore reale, la creazione di entità assurde e di poteri ipercosmici tiranneggianti l'evoluzione universale, la separazione assoluta dell'ordine fisico e dell'ordine morale, donde, una soluzione metempirica del problema dell'etica, per la quale la destinazione dell'uomo non veniva più trovata in questo mondo, ma al di fuori e al di sopra di esso, e i principî e le norme della condotta venivano ricavate non dall'esperienza, dalle condizioni reali della vita, ma dal lavorio soggettivo della mente, che rinchiusa in solitaria meditazione, li traeva da sè *continuo ratiocinationis filo*, tendendo a tradurli in norme concrete dell'operare. Onde un divorzio completo tra la scienza e la vita, quella priva di tutto il suo significato umano, di tutto il suo valore etico, questa chiedente invano a quella la soluzione del suo problema; un continuo succedersi di sistemi a sistemi, certo fra loro coerenti e maravigliosamente logici, ma cadenti al primo soffio critico che ne dimostrava la poco solida impalcatura, e un riproporsi sempre delle stesse vane quistioni senza procedere di un passo, poichè falso era il punto di partenza,

(1) Veggasi l'ammirato lavoro di Andrea Angiulli su *La Filosofia e la Scuola*.

falso il metodo e false quindi dovevano essere le conclusioni.

Ma, dimostrata dalla filosofia positiva l'impossibilità di cognizioni trascendenti l'esperienza, unica sorgente del conoscere e delle facoltà conoscitive stesse, e affermato la validità del sapere consistere nella conformità del pensiero colle cose, e nella possibilità di una riprova sperimentale, e la conoscenza essere per insuperabile necessità relativa, fu preclusa la via alle ricerche metempiriche, si sostituì alla vecchia una nuova, una concezione scientifica del cosmo, (scientifica, perchè avvalentesi dello stesso metodo positivo e poggiante sugli stessi risultati delle scienze,) una concezione cioè naturalistica e nello stesso tempo monistica delle cose in opposizione a quella mistica e dualistica, in forza della quale all'intervento di poteri extracosmici si sostuirono le proprietà immanenti delle forze e le loro leggi naturali (1).

E vi corrispose ad un tempo un eguale rivolgimento nella questione circa il valore e i fini dell'esistenza, rivolgimento che fece sì che il destino dell'uomo venisse richiamato dal cielo in terra, che l'uomo, e la storia con esso, venisse ricongiunto alla natura, e sottoposto alle leggi supreme del cosmo, come la più alta manifestazione dell'unica forza che affatica di moto in moto l'universo. Le leggi della condotta

(1) Il concetto che, estendendo via via, sempre più, la sua efficienza logica, ha, si può dire, dato l'aspetto caratteristico al pensiero moderno, è quello della naturalità dei fenomeni. ARDIGÒ. *Opere fil.* Vol. I: Pietro Pomponazzi, pag. 25.

La naturalità è il continuo dello spazio e il continuo del tempo, che coincidono, e con ciò si immedesimano.

Vol. II: La formazione naturale nel fatto del sistema solare. p. 105 e passim.

Ecco le edizioni di cui mi servo per le citazioni: Vol. I. 1882: Cremona. Vol. II. 1884, Padova, Vol. III. 1885, Padova. Vol. IV. 1886, Padova. Vol V. 1891, Padova. Vol. VI, 1894. Padova. Vol. VII. 1898, Padova.

venivano collegate alle leggi generali dell'universo, l'etica veniva, in opposizione alla corrente spiritualistica che intendeva a rendere etica la natura, resa essa naturale, poichè l'etica non è che il ritmo della natura, è e diviene tale. In tal modo, mentre essa rimaneva positiva nel suo metodo e nel suo contenuto, in quanto serbando fede ai suoi presupposti critici, negava la possibilità di ricavare i suoi principii e le sue norme da una intuizione o creazione soggettiva, ma affermava l'imprescindibile necessità di ricavarli da un esame oggettivo del reale, dallo studio insuperabile dei fatti, acquistando così il valore di scienza, veniva d'altro lato ad assumere un significato ed un valore universale, a raggiungere un fondamento metafisico. Ed è solo pervenendo a queste altezze, è solo integrandosi in un'unità superiore colla metafisica del sapere e colla metafisica delle cose, che l'etica può dire di abbracciare tutto il suo oggetto e raggiungere la sua vera consistenza scientifica. La legge dell'etica non può dirsi vera se non si dimostra essere l'esplicazione di una legge cosmica (1).

Ed a rimenare ad un intimo accordo la concezione dell'ordine morale e dell'ordine naturale, a ricongiungerli in una sintesi speculativa inscindibile, intende appunto la metafisica della filosofia scientifica, metafisica non più arbitraria e dommatica come le precedenti, ma sperimentale e critica, una metafisica che se conserva il nome delle antiche

(1) ANGIULLI, Op. cit. p. 350, 352. Inoltre WUNDT, p. 14. *Ethik* Zweite Auflage — HAECKEL. *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft.* p. 45, nota 19.

Contro, invece, ma senza sufficiente giustificazione, l'Ardigò: Vol. IV, Morale, p. 334. Tale opposizione si fonda assai probabilmente su di un equivoco.

speculazioni, non ne conserva il contenuto, una metafisica la quale non è che un prolungamento ideale delle linee dalla scienza stessa già anteriormente tracciate, una ricerca della loro direzione convergente e del fuoco in cui esse verrebbero a coincidere, fuoco, che è il fondo stesso della natura, il naturale per eccellenza (1).

Son queste le basi sulle quali deve elevarsi l'edificio dell'etica nuova, dell'etica scientifica, la quale si ricongiunge per ininterrotta corrente alle splendide sorgenti del pensiero realistico inglese, e a quelle prime, originali, fecondissime della Rinascenza italiana, di cui il pensiero moderno non è che lo sviluppo e la maturazione, di quella Rinascenza che *lanciò le idee, che hanno mosso gli intelletti che hanno mosso il mondo.* E del nuovo grandioso edificio le linee fondamentali, la via da seguire è stata già dai maestri tracciata, ma molto ancora resta da fare, molto da correggere e da integrare, poichè non sempre ed in tutte le sue conclusioni (almeno se ci si voglia fermare alle teorie di alcuni suoi più illustri rappresentanti), ha la filosofia positiva rispettato le premesse positive e critiche donde partiva, non sempre ha mantenuto le sue promesse.

Ed è necessario ed urgente procedere ad una revisione critica dei sistemi, dei loro principii fondamentali e dei loro procedimenti, non solo in quanto questa è un'esigenza generale del procedimento scientifico (2), il quale richiede che

(1) Fouillèe. *L'idée moderne du droit*, p. 274. Per ciò che riguarda la difesa della metafisica veggasi Angiulli, op. cit. p. 239 ecc. *La filosofia e la ricerca positiva*, p. 97 seg. Lewes: *Problems of Life and Mind.* I, 5; II, 10 seg. Ardigò. Vol. I p. VI. Nel sistema filosofico dell'Ardigò la ricerca metafisica, come si sa, non è per nulla preclusa.

(2) Vanni. *Programma critico di sociologia*, p. 10 seg.

una scienza, perchè possa raggiungere la sua costituzione e sistemazione, sottoponga a continua revisione sè stessa, i suoi dati, i suoi processi, e le dottrine stabilite, ma altresì in vista della grave crisi che agita le scienze dell'umana condotta, la quale, sebbene variamente spiegata nelle sue cause, è da tutti universalmente ammessa e sentita; crisi, che dalla scienza si riflette nella vita.

Certo è gran fortuna che l'umanità al di sopra e contro ogni dottrina, prosegua attraverso lunghe e faticose esperienze e scosse dolorose il suo cammino progressivo, affidandosi più che alle speculazioni, alle necessità reali, imprescindibili della vita, ma senza dubbio deve riconoscersi che se, come oggi è universalmente ammesso (1), condizione necessaria e fondamentale della vita è l'adattamento, ove norme di condotta manchino, ove guide dell'operare, non incerte e indeterminate, ma definite e necessarie non siano stabilite, è per ciò solo, colla sua condizione assoluta e fondamentale, reso impossibile il raggiungimento di un grado elevato di vita sociale, e a lungo andare forse anche inevitabile il decadimento del sistema. E d'altronde, se la filosofia positiva non si curasse o non riuscisse a risolvere in armonia coi suoi principî e colle sue dottrine fondamentali, in armonia col problema del sapere e dell'essere, il problema dell'operare, non indicherebbe con ciò la sua incapacità a governare la vita, il suo nessun valore umano? Non annunzierebbe con ciò la sua bancarotta come sistema filosofico? Se l'*interpretatio naturae* non deve esser fondamento del *regnum hominis*, secondo quella che fu detta

(1) Morselli. Lezioni di Antropologia generale. Sez. II. p. 377

l'idea centrale della filosofia baconiana (1), se la scienza non è potenza, essa è vana speculazione, alla quale è estranea la vita. E non è questo forse uno dei principali capi di accusa del positivismo contro il vuoto trascendentalismo dei vecchi sistemi, dei quali era parte essenziale, essi ne vivevano, la contraddizione tra la scienza e la vita, e non è questo forse uno dei compiti principali che il positivismo al contrario si assunse, conscio della gravità e della urgenza del problema, e fiducioso ad un tempo nei suoi risultati sperimentali?

Sono dunque varie e imprescindibili per il suo progresso, poichè non è possibile costruire ove le fondamenta non siano dimostrate salde, le ragioni che rendono necessaria la revisione critica dei principî e dei processi dell'etica, ed è appunto il convincimento di una tale necessità che mi ha indotto a sottoporre ad una valutazione critica le dottrine di un nostro illustre filosofo, per vedere se e fin dove esse siano in armonia coi dati della filosofia scientifica. Spetta a Roberto Ardigò merito grandissimo nell'aver risollevato in Italia contro la filosofia dominante, essenzialmente dommatica e metempirica, la bandiera del metodo positivo, di aver fatto rivivere un indirizzo « che in passato fruttò tanta scienza e tanta gloria alla patria nostra, e che si può dire

(1) Nichol. *Francis Bacon*, II. p. 99. Laviosa. *La filosofia scientifica del diritto in Inghilterra*. p. 98.

Anche Epicuro scriveva: « Τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν ». (Sext. Emp. Adv. Math. XI. 169.) È noto che per la filosofia antica l'etica costituiva la filosofia κατ' ἐξοχήν: per Locke « Morality is the proper science and business of mankind in general (Essay. Book. IV. Ch. 12 § XI).

veramente proprio e caratteristico del genio italiano » (1). A lui, oggi giustamente riconosciuto come il capo del positivismo in Italia, lo storico avvenire della filosofia assegnerà un posto speciale non solo per l'originalità delle sue dottrine, frutto di lunghe e solitarie meditazioni, (il che talvolta ha potuto nuocergli), ma ancora per l'influenza da lui esercitata sul pensiero scientifico del nostro paese, e per quella più grande che dovrà esercitare quando ai vecchi si sostituiranno nuovi abiti mentali, nuove tendenze degli spiriti.

Roberto Ardigò che di fronte alla bancarotta della morale teologica e metempirica, la quale aveva smarrito ogni senso del reale, proclamava la necessità di ridare all'etica il valore di scienza, non ricavando più le sue leggi e le sue norme da principî assoluti, le specie stabili del mondo morale, trovati a priori dalla ragione o rivelati dalla coscienza individuale, ma dall'esame oggettivo del reale, dalle leggi della vita e della natura, proclamava vale a dire la necessità di richiamare l'etica nella corrente della filosofia positiva, poichè solo questa, appunto perchè i suoi dati sono positivi, può salvare scientificamente la moralità (2), può essere a buon diritto annoverato tra i fondatori dell'etica della filosofia scientifica (3), in quanto che non solo egli riporta l'etica alle sue vere sorgenti, alle sue funzioni, la vita sociale, ma, con una trattazione vigorosamente

(1) Ardigò. Op. Vol. I. *La Psicologia positiva e i problemi della filosofia*, p. 229 e 230. L'Espinas, esaminando il sistema filosofico dell'Ardigò, ebbe a scrivere « peu de livres font autant penser ». *Rev Phil.* 1879. Vol. VII. *La philosophie expérimentale en Italie.*

(2) Vol. III, *La Morale dei Positivisti*, p. 13 e passim.

(3) Cesca. *La morale della filosofia scientifica*, p. 25.

e genialmente sistematica e filosofica, la ricollega alla concezione filosofica dell'universo, immedesima, quantunque non compiutamente, le sue leggi colle leggi universali del cosmo. Così l'etica diventa un caso particolare delle formazioni naturali cosmiche, la più alta fra le formazioni naturali; essa, ricongiugendosi agli altri fenomeni cosmici nell'unità del metodo e nell'unità della legge, riceve un valore ed un significato veramente universale e filosofico.

Ma ad onta dei non pochi meriti di Roberto Ardigò, bisogna riconoscere, secondo noi almeno, che questa sistemazione dell'etica non è completa, che essa ha bisogno di correzioni e complementi, che certe sue dottrine risentono troppo dell'influenza della vecchia metafisica, e non possono venire accettate da chi voglia rimaner fedele alle premesse dell'indagine positiva, e che talvolta anche, come avremo occasione di vedere, non possono mantenersi, per chi non voglia fermarsi ad un'analisi superficiale, in un accordo intimo e reale coll'indirizzo generale del suo pensiero filosofico. Vizi questi, intrinseci alle dottrine, insieme coi quali non si può non rilevarne altri, che diremo meramente estrinseci e metodici, sia riguardo allo svolgimento e la proporzione delle trattazioni, alcune, sebbene capitali, accennate con una certa superficialità, del che però non sentiamo di potergliene fare un carico, in quanto egli non si proponeva di darci un sistema completo di etica, ma di risolvere solo parziali problemi, nel cui svolgimento vennero occasionalmente ad allacciarsene altri, sia riguardo al linguaggio talvolta oscuro e all'uso frequente della terminologia della vecchia metafisica, di cui si compiace, e il che fa sì che non sempre riesca agevole comprendere nel vero significato il suo pensiero.

Tuttavia, per quanto da Roberto Ardigò si possa dissentire, quali che siano le possibili divergenze su particolari dottrine e vedute, il carattere generale, il fondo della sua dottrina resta senza dubbio vero, perchè positivo, lo studio di essa resta sempre oltre che disciplina di severa e positiva educazione della mente, germe fecondo di nuove applicazioni, di nuovi e positivi svolgimenti. In essa si apprenderà, scriveva il compianto Trezza (1), il nuovo concetto delle cose di fuori dal quale è impossibile edificare nulla di saldo nel cervello, la religione della scienza e la fede profonda in un avvenire più sano di spirito, e vi si apprenderà per di più (morale e grande insegnamento anche questo, aggiungiamo noi) quanto costi la libertà dell'intelletto redento, il modo di conquistarla, e le gioie serene che ella dispensa.

II.

L'imprecisa determinazione dei rapporti tra filosofia del diritto e sociologia, anzi la confusione dei rispettivi dominî di ricerche, non è che un sintomo ed un effetto di quella crisi, cui già accennammo, che travaglia oggiggiorno le scienze dell'umana condotta; crisi, che è il risultato di cause molteplici. All'opposizione fatta alla filosofia del diritto, come riflesso della negazione della filosofia in generale, opposizione che fu poi vittoriosamente superata collo sviluppo del criticismo, il quale venne man mano legittiminando (era la sua ragione e la sua condizione d'essere) l'esistenza e

(1) *Nuovi studi critici. La morale dei positivisti.*

i vari compiti della filosofia generale, e quindi delle filosofie particolari, si aggiunsero per la filosofia del diritto ragioni peculiari, specifiche di opposizione colla costituzione della sociologia, la quale è rimasta sempre vaga ed indeterminata nei suoi limiti e nel suo contenuto, generando una confusione ed una incertezza generale (1).

V'ha chi crede che « sociologia » sia un termine generico, un denominatore comune delle singole scienze sociali, esprimente solo il cangiamento del metodo in esse avvenuto; ed in questo caso, dal punto di vista positivo, si farebbe una mera questione di parole, e quello che Stuart Mill chiamò un barbarismo comodo, diventerebbe semplicemente, già osservava un nostro sociologo (2), un barbarismo inutile. V'ha invece chi dichiara incompatibile l'esistenza delle scienze sociali particolari, e quindi anche della filosofia del diritto, colla sociologia, poichè questa le avrebbe sostituite tutte; teoria che trova le sue origini e la sua giustificazione nella dottrina di Comte, nella quale il criterio unitario era senza dubbio fondamentale. Ma ad una simile teoria che trasformerebbe la sociologia in una scienza caotica, in una immane enciclopedia, si oppongono necessità di ordine sog-

(1) Per gli argomenti trattati in questo capitolo, rimando ai lavori fondamentali del mio illustre maestro Icilio Vanni: *Prime linee di un programma critico di Sociologia e Problema della filosofia del diritto.* — Oltre quelli che saranno citati, veggasi: ANZILOTTI. *Sociologia e filosofia del diritto.* — FRAGAPANE, *Conrattualismo e Sociologia contemporanea.* — SAINT-MARC, *Droit et Sociologie* nella *Revue Critique de Législation et de Jurisprudence.* 1888. — IOLY. *Le droit naturel et la science sociale* nella *Nouvelle Revue.* 1887. — GROPPALI. *I caratteri del fenomeno sociale l'individualità della sociologia*, nel *Pensiero Italiano*, 1896.

(2) VANNI. *Programma*, p. 22.

gettivo per l'impossibilità in cui si troverebbe l'intelletto di poter studiare un fatto così complesso senza analizzarlo, senza distinguerlo e suddividerlo, e necessità di ordine oggettivo in quanto essa falserebbe la costituzione reale delle cose; perchè, se è vero che la complessa fenomenologia sociale si presenta a noi in un organico consenso, questo non può autorizzarci a bandire ogni considerazione degli elementi distinti, giacchè insieme coll'unità, coll'intimo legame, colla mutua azione e reazione, essa ci presenta una distinzione, una specializzazione, una varietà di ordini fenomenici: insieme col momento sintetico, v'ha nella fenomenologia sociale il momento analitico. V'ha quindi bisogno di scienze che studino i particolari ordini di fenomeni e le loro leggi speciali, scienze che rappresentano le specificazioni della realtà sociale, e v'ha bisogno di una scienza che studi l'intimo nesso che v'ha fra di loro, la loro organica colleganza nel momento statico e nel momento dinamico, che riassumi e coordini i risultati delle singole scienze sociali, che sia per loro scienza direttrice e coordinatrice, vale a dire la loro filosofia, ed è questa la sociologia.

V'ha inoltre ancora chi, memore della vecchia filosofia del diritto in cerca di diritti assoluti, eterni ed immutabili in viva contraddizione colla realtà storica, vuole, perchè essa acquisti carattere e valore scentifico, che entri nell'orbita delle scienze sociali, vuole sostituire allo studio astratto del diritto, allo studio della sua essenza, quello della sua genesi reale, dei suoi fattori e delle sue funzioni, vale a dire lo studio sociologico di esso, e crede che a ciò non si possa riuscire senza trasformare la filosofia del diritto in sociologia: tendenza questa che trova le sue ra-

dici e la sua giustificazione, oltre che nello spirito positivo che dirige la scienza moderna, nell'influenza delle dottrine dei giuristi della scuola storica i quali col dimostrare che il diritto non è un puro prodotto del pensiero esistente al di fuori della società, ma un fatto sociale e storico, diedero impulso ad un fecondo e salutare rinnovamento pel quale appunto lo studio del diritto si concepisce giustamente inseparabile da quello della vita sociale, rinnovamento che ha avuto poi la sua più larga espressione, che ha culminato per così dire, in quegli indirizzi odierni della scienza del diritto, i quali considerano il diritto come una formazione naturale della società che va studiata profondandosi negli ipogei della storia, nella sua genesi e nel suo sviluppo, nelle forze che lo producono e nelle funzioni che esso compie, ed arrivano talvolta fino ad altezze filosofiche, ricongiungendo il fenomeno giuridico agli altri che lo precedono nella serie cosmica, le sue leggi, alle leggi supreme dell'essere (1).

(1) Gli indirizzi cui qui si accenna sono due: quello che studia prevalentemente il significato e la funzione sociale del diritto (Stein, Marx, Loria, Schäffle, Jhering, ecc.) e quello storico-comparativo che tende alla ricerca delle leggi che regolano l'evoluzione del diritto, considerato come un fenomeno storico e collegato cogli altri fenomeni sociali (Maine, Dahn, Post, ecc). Come vedesi, non è possibile però stabilire una linea netta di demarcazione tra di essi. Quantunque per mancanza di dati storici non ci dia che lo schema, il processo ideale di formazione del diritto, a questo secondo indirizzo può ricongiungersi l'Ardigò, in quanto si propone come còmpito della sua Sociologia lo studio del processo di formazione storica della giustizia, che con pensiero altamente filosofico, ricongiunge alle leggi dell'evoluzione universale. Le ragioni che inducono questo indirizzo a richiedere la trasformazione della filosofia del diritto in sociologia, sono in fondo le stesse dell'Ardigò; di conseguenza, vale anche contro tale indirizzo la critica che faremo alla teoria dell'Ardigò. (Si confronti MASARYK, *Versuch einer concreten Logik* § 65; ALEX, *Du droit et du positivisme* p. 14 seg. DÜRKHEIM *Cours de science sociale, Leçon d'ouverture*).

Una confusione ed un' incertezza generale, dicemmo, è nata in proposito, e non poteva non nascere, e ad essa non si sottrae neppure l'Ardigò (1), perchè anch'egli riduce la sociologia ad una filosofia del diritto, additandone la ragione nel fatto che « la giustizia è la forza specifica della società umana, come l'affinità è la forza specifica delle sostanze chimiche, la vita delle organiche, la psiche degli animali » (2). Si presenta quindi qui, per poter legittimare l'esistenza distinta delle due scienze, spontanea, inevitabile, la domanda: Esiste un carattere specifico dell'evoluzione sociale umana, e, ove esista, è esso quello indicatoci dall'Ardigò ?

Due momenti si possono distinguere nella filosofia positiva, il momento statico (Comte) e il momento dinamico (Spencer), perfezionamento naturale del primo (3). Entrambi, pur avendo un patrimonio indivisibile comune, si distinguono per ciò, che nella sua prima fase il *positivismo* si limita alla coordinazione gerarchica dei gruppi fenomenici, e alla codificazione delle loro leggi, giacchè (rompendo in tal modo l'unità del reale e schiudendo l'adito ad una concezione dualistica e al ritorno del soprannaturale), riteneva irreducibili le proprietà caratteristiche di essi ; nella sua seconda fase invece la *filosofia scientifica* dimostrando che tutti i fenomeni dell'universo dai siderali agli umani sono il pro-

(1) Vol. III, *Morale* p. 432 «..... Dovremo a questo scopo riassumere brevissimamente i punti fondamentali della teoria della formazione naturale nel fatto dell'idea della giustizia ; o della Sociologia, come si direbbe colla parola introdotta da Comte, o se si vuole, della Filosofia positiva del diritto ».

(2) Vol. IV. *Sociologia*, p. 16.

(3) De Dominicis. *La dottrina dell'evoluzione*, vol. II p. 15. — Inoltre Angiulli. Op. cit. p. 259, 269, 75 e passim. Veggansi pure gli articoli pubblicati dal Morselli nella sua *Rivista di Filosofia scientifica*.

dotto di un'unica forza e sottoposti ad una medesima legge, che sono tutti una formazione naturale procedente dall'indistinto al distinto e che tra un lato e l'altro della realtà fenomenica non vi ha assoluta separazione, *non hiatus*, ma distinzione, ma specificazione crescente, affermando cioè il fatto della continuità nella causazione naturale, riesce necessariamente ad una concezione monistica del mondo. Ma non è mancato però, era facile il passaggio, chi, esagerandone le conclusioni, venendo meno così ai suoi postulati critici e relativi, ha preteso ricondurci in nome del monismo ad un sistema di identità universale. Di maniera che, con una estensione analogica arbitraria (1) non si riconosce nel fatto sociale nulla di specifico, di proprio, e si pretende spiegar la sociologia colla biologia, dimenticando che l'evoluzione in quanto è passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo invece di escludere le differenze, le pone, poichè ne costituiscono la sostanza; dimenticando che il processo reale da spiegare è un processo sociale, non un processo biologico, che da spiegare è quel fatto che potremmo chiamare *socialità*, risultante delle proprietà degli individui in aggruppamento. Se quindi è una conseguenza necessaria della stessa dottrina dell'evoluzione, che ogni nuovo prodotto, in quanto ha superato gli stadi anteriori, presenti proprietà sue proprie, che lo caratterizzano, che ne dimostrano l'esistenza, giacchè l'essere in tanto esiste in quanto si di-

(1) VANINI. *Programma*, p. 84. Per il momento qualificativo nell'evoluzione, veggansi ARDIGÒ vol. II. *La formazione nel fatto del sistema solare*, *Morale e Sociologia* passim. — ANGIULLI. *La filosofia e la scuola* passim. — LEWES. *Problems* I. 90 reg. II. passim. — DE DOMINICIS. Op. cit. vol. II. cap. V — MAUDSLEY. *Body and Will*, pag. 131 ecc.

stingue, devesi anche ammettere nel mondo sociale un carattere differenziale che lo distingue dal mondo organico che l'ha preceduto nella serie cosmica.

Il fenomeno sociale non è una somma, ma una combinazione di elementi, i cui caratteri non possono essere veduti negli elementi stessi, che ha proprietà nuove, non deducibili dalla somma di essi; il fatto sociale cioè *emerge*, direbbe il Lewes (1) da essi, come un fenomeno nuovo. Ma questo carattere differenziale è esso il diritto? Donde è nato un simile concetto? La ragione fondamentale, noi crediamo, è riposta nella funzione speciale che compie il diritto nella società. Esso si distingue da tutti gli altri fenomeni sociali per una funzione caratteristica che lo fa apparire più intimamente collegato con tutta la vita sociale, che esso tutela e quasi compendia in sè, nelle sue molteplici manifestazioni. Il diritto, principio di coesione ed organizzazione dell'organismo collettivo, deve necessariamente rifletterne in sè il movimento e la vita, onde il Kohler potè scrivere (2): « allüberall auf Erden sehen wir die Blume des Rechtes erblühen auf dem Boden der Cultur: nirgends gleich und doch so ähnlich, nirgends ausser Zusammenhang mit den Grundgesetzen des menschlichen Daseins, und doch überall mit den verschiedensten Modificationen, überall mit der besonderen Färbung und Gestaltung, wie sie eben der Boden erzeugt, auf welchem der Keim aufgegangen ist ». Questi caratteri peculiari appunto del fenomeno giuridico per i quali esso rispecchia in sè stesso tutta la vita sociale, la funzione protettiva, come la psiche negli ani-

(1) *Problems*, I, pag. 97.
(2) *Das Recht als das Lebenselement der Völker*, p. 1.

mali (1) delle condizioni di esistenza e di sviluppo del tutto, che esso esercita, onde fu detto dal Lerminier « il diritto è la vita », l'impossibilità di poter studiare la vita e lo sviluppo del corpo sociale, senza riferirsi incessantemente al diritto, hanno indotto numerosi scrittori a ritenere impossibile una sociologia che non sostituisca la filosofia del diritto, hanno indotto l'Ardigò a proclamarlo il fatto caratteristico della vita sociale. Ma, gli si può osservare, il fenomeno giuridico non esaurisce tutto il fatto sociale, inteso nella sua interezza e complessità, le idealità sociali, *quae vitae lampada tradunt*, non si assolvono nelle idealità giuridiche: con pari ragione si potrebbe sostenere che caratteristica della società umana è la morale, la politica o una altra qualunque delle ramificazioni di quel tutto complesso, multiforme e vario che è la vita sociale, e a voler ridurre tutta l'attività umana ad attività giuridica, si corre pericolo di ricadere in uno degli errori della scuola del diritto naturale (2), e di falsare la natura e la realtà della vita sociale.

Ma se erronea a noi sembra questa dottrina, non accettabili ci sembrano anche le altre, almeno nel modo speciale nel quale i singoli fautori le presentano; e queste, anticipiamo quella che dovrebbe essere una nostra conclusione, presentano *quasi* tutte, pure essendo insufficienti, un elemento di vero; un fondo comune, esplicitamente o implicitamente ammesso, fondo comune che raggiunge un alto grado di perfezione e di consistenza scientica nella teoria del De Greef, pel quale il concorso sociale mutuamente

(1) ARDIGÒ. Vol. III. *Morale* p. 70 *seg.* SERGI. *Origine dei fenomeni psichici e loro significazione biologica.*

(2) ANZILLOTTI. *La filosofia del diritto e la sociologia*, p. 86-87.

consentito, sia in una maniera puramente automatica e riflessa, sia istintivamente, sia in una maniera ragionata ed anche metodica, è essenzialmente ciò che distingue ogni organismo sociale da ogni organismo individuale (1). Infatti questo vero è parzialmente sia nell'indeterminata teoria dello Spencer, pel quale l'evoluzione superorganica comprende tutti i processi ed i prodotti che implicano *azioni coordinate di molti individui* (2), come in quella non meno vaga ed indeterminata dello Schäffle (3) pel quale la società umana non rappresenta una semplice continuazione dei fenomeni della biologia organica, ma ripete la natura organica e la natura inorganica in un ordinamento nuovo, più elevato e più universale, *in una coordinazione più spirituale*; sia, ed in un modo più manifesto, nel Guarin de Vitry pel quale carattere della società è la distinzione materiale e l'*aggrupparsi per adesione della verità dell'aggregato* (4), nel Rabbeno pel quale gli elementi che costituiscono una società debbono essere primitivamente separati, *e riuniti poi per uno scambio reciproco, abituale di servigi, per una cooperazione che sia di scambievole sussidio nella lotta per la vita* (5), nel *principio psichico*

(1) Introduction à la sociologie, première partie, p. 131. Anche Colaianni, *I caratteri della sociologia*, nella *Rivista di Filosofia Scientifica*, Vol. VI. *Un sociologo ottimista*, id., Vol. VIII.

(2) *Principî di Sociologia*, Vol. VIII, serie III, Bibliot. Economista, parte prima § II.

(3) *Struttura e vita del corpo sociale*, Vol. VII, serie III, Bibliot. Economista, parte prima, pag. 692-696.

(4) *Questions de sociologie*, nella *Philosophie positive*, nov.-dec. 1877.

(5) *L'evoluzione del lavoro*, Cap. I e IV. Veggasi anche SICILIANI (*Socialismo, Darwinismo e Sociologia moderna*, p. 49 seg., p. 371 seg.). A noi qui preme rilevare il momento comune delle teorie, in quanto può aver

del Boccardo (1), e meglio ancora nella dottrina del Darwin (2) e del De Dominicis (3) pel quale una società, quale che sia la sua forma di struttura e il suo grado di svolgimento, ha sempre un valore etico, mette cioè sempre in relazione un essere vivente ad un essere vivente per rapporti di simpatia, di mutualità, di difesa, di aiuti reciproci, pei quali insomma l'etica è il vero elemento caratteristico di una società, e la sua evoluzione è determinata dall'aumento di contenuto etico. E questo concetto è in fondo anche nella teoria della scuola comtiana nei suoi vari gradi di sviluppo fino all'ultimo più elevato acquistato per opera del Vanni (4), per la quale carattere differenziale dell'evoluzione sociale umana è la *storicità*, giacchè la storicità, non è che un prodotto, un effetto di quella neutralità, reciprocità, o, se si vuole usare un'espressione che può dar luogo ad equivoci, di quella consensualità di più unità dotate di sensibilità e di intelligenza, che ne costituisce la condizione, e che la storicità considera prevalentemente da un punto di vista dinamico. E se le obbiezioni che si fanno alla teoria contrattualista possono colpire la teorica del Fouillée (5) dell'organismo contrattuale che si

---

relazione col nostro argomento e col nostro punto di vista; *per questa ragione non citiamo altre dottrine* (Gumplowicz, Vaccaro ecc.).

(1) *L'animale e l'uomo*, § 12, Bibliot. Econom: Serie III, Vol. VII. Si confronti anche Asturaro, Sociologia e scienze sociali.

(2) *Origine dell'uomo*, trad. it., Cap. III e V.

(3) *La dottrina dell'evoluzione*, II, Cap. 8.

(4) *Programma* p. 101, seg. — COMTE: *Cours*. Lecç. II e XLIX; MILL. *Systeme de logique*. L. VI. Ch. X. LITTRÈ: *De la condition essentielle qui sépare la sociologie de la biologie*. (La science au point de vue philosophique). — DE ROBERTY, *Sociologie*, Ch. IX. BONELLI. *Del limite essenziale che separa la sociologia dalla biologia*.

(5) *Science sociale contemporaine*.

realizza conoscendo e volendo sè stesso sotto l'impulso delle idee forze, per le dottrine metafisiche che la impregnano, non toccano quella del De Greef, in cui il concetto della contrattualità vien presentato in tutta la sua precisione scientifica, in cui se ne segue il lento sviluppo dalle prime fasi automatiche, incoscienti, alle ultime, coscienti e riflesse. « Le concours superorganique social est d'abord obligatoire; comme le concours des diverses parties de l'organisme individuel, il commence par être déterminé exclusivement et obligatoirement par l'action des forces externes et la reaction de plusieurs agrégats individuels. Le concours est automatique, puis réflexe, instinctif; l'experience sociale crée la mémoire collective, qui permet l'intervention du raisonnement, d'une certaine hésitation, d'un débat social, et enfin l'établissement d'une politique positive et méthodique » (1). In tal modo mentre si riconosce che il carattere differenziale del fenomeno sociale è in continuo divenire, è una formazione, riconoscibile completamente solo ad un certo grado di sviluppo, si ricongiunge per fili sottilissimi la trama sociologica alla biologia, non si rompe nella serie fenomenica la continuità evolutiva, si rispecchia nella teoria l'ordine reale delle cose.

Ma sinora, e qui ci separiamo da tutti coloro i quali si sono occupati della questione, noi abbiamo designato nella cosidetta *contrattualità* il carattere differenziale del fenomeno sociale in genere, che lo distingue dal fenomeno organico, ma non ancora quello proprio dell'evoluzione sociale umana, poichè per noi, e non temiamo di essere accusati

(1) Op. cit. p. 139.

di tener fede a qualche residuo inconscio del pregiudizio antropocentrico, escluso recisamente dalla credenza filosofica da noi professata, e che trasparisce da tutto questo studio, v'ha nell'evoluzione sociale umana oltre quella consensualità che è comune a tutte le società animali, un carattere specifico suo proprio che lo differenzia da queste. Noi non possiamo negare quella che è una distinzione reale esistente in natura; essa, oltre ad esserci data dall'osservazione, è una necessità stessa dell'evoluzione che implica un processo di distinzione e di differenziazione nella serie ascendente dell'essere, uno svilupparsi di proprietà nuove, ed inoltre è un'espressione della legge di moltiplicazione degli effetti, la quale non è che un corollario della legge suprema di persistenza della forza (1). Dalla combinazione di unità umane che presentano di fronte alle unità animali un più alto grado di sviluppo fisio-psichico, che posseggono il linguaggio articolato, deve emergere un fenomeno che ha caratteri propri differenziali, oltre quelli delle società animali. E questi caratteri differenziali si assommano per noi, *in linea fondamentale*, nella *storicità* dell'evoluzione sociale umana. La *Storicità* non solo supera i confini della biologia, in quanto non è identificabile alla accumulazione dell'eredità, ma supera anche i confini del regno animale, giacchè mentre negli animali l'esperienza è accumulata direttamente negli organi corporei, e raramente e debolmente assume forma esteriore e indipendente, nella storia invece, come processo di capitalizzazione psico-sociale, i fili dell'evoluzione progressiva non si chiudono

(1) SPENCER. *Primi Principî*, trad., p. 326 seg.

nel campo della trasmissione biologica, ma si annodano alla *dinamica* dei prodotti della cultura (1).

Onde si palesa insufficiente sia la dottrina della scuola comtiana che non ci dà il carattere differenziale del fenomeno sociale che valga a distinguerlo dal fenomeno organico, ma solamente del fenomeno sociale umano, vale a dire di una suddivisione, di una specificazione di esso; sia quella dei fautori del consensualismo e del carattere etico, i quali questa ulteriore specificazione non vedono, che anzi, il più deciso sostenitore di essa afferma che tra le società animali e le società umane non vi ha differenza che nella quantità di ragionamento e di consentimento che presiede alla loro coordinazione (2).

Certo però la *storicità* non va intesa nel modo del Comte pel quale, coerentemente al suo sistema filosofico, essa rappresentava una proprietà primordiale, irreducibile, rompente di un colpo la continuità evolutiva, ma invece, in armonia colla dottrina dell'evoluzione, come una semplice formazione nuova risolubile nei suoi antecedenti. Anche qui il monismo trova la sua giustificazione e la sua conferma. La storia non è qualcosa di estraneo e di separato della natura, è la natura stessa che si svolge in gradi sempre più alti dell'essere, è la sua più alta esplicazione. L'unica forza che affatica di moto in moto l'universo, si continua, persiste, trasformandosi, evolvendo. La natura *si natura* perennemente ed eternamente. Uno dei momenti di questo *naturarsi* è la storia. Dalla fisica alla psiche, dalla psiche alla storia. E così la continuità evolutiva vien rispettata. Pur ricono-

(1) Angiulli. Op. cit. p. 328.
(2) De Greef. Op. cit. p. 132

scendo che gli elementi della storicità debbono trovarsi nelle società animali, perchè ad ogni proprietà dell'essere si passa attraverso gradi insensibili, devesi ammettere tuttavia che solo ad un certo punto della serie, cioè quando essa è divenuta visibile, è possibile assumerla come carattere differenziale del nuovo prodotto.

La gradazione di diverso a diverso nella natura è sempre per infinitesimi di distanza, direbbe l'Ardigò (1). Ossia, guardata nella sua continuità, è indiscernibile, in modo che il diverso non si può rilevare se non prendendo due punti lontani sulla linea continua della gradazione. Non deriva da questo però che nei detti due punti lontani non si abbia realmente la diversità naturale dei fatti confrontati.

Se dunque carattere differenziale del fatto sociale umano è la *storicità*, e in nessun caso, anche quando la teoria da noi difesa non si voglia accettare, può esserne il diritto, segue che non è possibile la trasformazione della filosofia del diritto in sociologia, il che d'altronde sarebbe anche incompatibile con quanto in altri luoghi delle sue opere afferma l'Ardigò (2), ma che entrambe hanno diritto a

(1) Vol III. *Morale*, p. 389.

(2) « L'Etica è un ramo della Politica, come diceva Aristotele, ossia della Sociologia, come si dice adesso ». Vol. IV, p. 51. Ma se la Sociologia non è che una Filosofia del diritto come può l'Etica esserne un ramo? Nè mancano ancora altre inesattezze, e tali da far ritenere che l'Ardigò non abbia un concetto ben chiaro del compito specifico della Sociologia. Noi non sappiamo infatti in che modo possano entrare nell'ambito di questa, tanto più poi quando la si riduce ad una filosofia del diritto, la trattazione dell'ordine morale, del merito, del premio, degli atti benefici, dell'obbligazione morale ecc. Vol. IV, pag. 97 seg. p. 163 seg. Confusione che è ripetuta a p. 11 Vol. IV, e nella stessa definizione della Sociologia. Vol. VII, p. 430, titolo del Capo III, ed Avvertenza p. 8.

vivere poichè entrambe hanno un campo distinto di ricerche, l'una come filosofia delle scienze giuridiche, e che studia quindi un solo lato del multiforme poligono sociale, l'altra come scienza direttrice e coordinatrice delle singole scienze sociali, vale a dire come filosofia delle scienze sociali. Nella sociologia si riflettono, applico alla sociologia ciò che l'Ardigò scrive della filosofia (1), come in centro comune, e vi si intensivano in idee generalissime riassuntive e sintetizzatrici come i raggi che si incontrano e si confondono insieme nel centro del cerchio), i fatti particolari, le leggi, le astrazioni proprie delle altre scienze sociali. Vi si riflettono e vi si fondano insieme per ritornare ad ognuna attorno, trasformate nella luminosità prodotta dal cozzo di tutte. Quasi eccitazioni centrifughe, colla specialità della direzione e della forma dipendente dall'indole e dalla struttura particolare di un plesso nervoso centrale ».

III.

Spetta ai romanisti della scuola storica, mentre sugli intelletti gravava il peso opprimente e dispotico dell'apriorismo, il merito di averne dimostrato la vanità, di avere energicamente affermato e giustificato di fronte ai vecchi indirizzi, i quali anti-scientifici nei dati e nel processo, consideravano il diritto come una mera costruzione logica e ne ricavavano con metodo geometrico dalla ragione soggettiva, affidata a sè stesso e costituitasi norma e misura di verità, i principî assoluti ed universali, sdegnanti di venire

(1) Vol. II. Lo studio della storia della filosofia. p. 416. e seg.

a contatto coi fatti particolari e contingenti e spazianti in aeree regioni, modelli insuperabili di eterna giustizia, la necessità della ricerca oggettiva; spetta ad essi il merito di aver richiamato la scienza del diritto dallo studio delle essenze a quello della realtà, a quello dei fenomeni e delle loro leggi, certo non abbagliante e sublime come l'altro, ma assai più fecondo e più vero. Furono i giuristi della scuola storica che, dando impulso grande allo studio dei fatti, diffondendo e generalizzando lo spirito storico e quel senso del reale e del relativo, che, come nota acutamente il Vanni (1), potrebbe dirsi a ragione un nuovo senso aggiunto agli altri, contribuirono di molto alla trasformazione del modo metafisico di pensare, alla dissoluzione dei vecchi abiti mentali e alla formazione dello spirito positivo. Di fronte però a tutti i loro meriti, lo studio critico rigoglioso delle loro dottrine non ha tralasciato di notarne il lato manchevole e difettoso. Essi infatti, non solo esagerarono l'efficacia dell'elemento spontaneo nella produzione del diritto, trascurandone l'elemento cosciente e riflesso, non solo lasciarono vago ed indeterminato il concetto di quella officina della coscienza popolare dalla quale sarebbe scaturito (concetto che d'altronde si prestava ad equivoci ed interpetrazioni metafisiche, mentre andava risoluto nei suoi elementi e nei suoi fattori per scoprire realmente le forze produttrici del diritto), ma posero altresì una distinzione tra diritto e legge, la quale, nei termini e nei modi in cui fu da essi presentata, non può es-

(1) *I giuristi della scuola storica di Germania nella storia della sociologia e della filosofia positiva, Rivista di filosofia scientifica*, 1884. Veggasi pure Brugi, *I romanisti della scuola storica e la sociologia contemporanea. Circolo Giuridico* 1883.

sere accettata da una filosofia del diritto che voglia meritare il nome di positiva, che voglia ispirarsi a criteri realistici. V'ha in proposito nella scuola storica una intromissione negli elementi realistici, di elementi propri delle teorie del diritto naturale, della cui influenza (lo richiedeva la legge di continuità storica) non riuscì a liberarsi interamente; inteso il diritto naturale però, non al modo degli storici, vale a dire come un *nomen proprium* di una determinata compiuta dottrina, ma come un *nomen appellativum* che comprende sotto di sè dottrine disparate (1). In modo che, di fronte ad un esame realistico della nozione del diritto nei suoi elementi positivi, si è dovuto riconoscere, in varie definizioni da essa datene, sebbene rigetti energicamente ogni concetto dualistico del diritto, un residuo della tendenza degli scrittori del diritto naturale (2), e in un esame ampio ed accurato delle sue dottrine (3), si è dovuto constatare altresì come le siano anche proprî i metodi, i processi e i modi di pensare di quegli scrittori. L'analogia principale tra le idee della scuola storica e quelle della scuola del diritto naturale è riposta specialmente nel fatto che è caratteristico della scuola del diritto naturale basare il diritto razionale o ideale su puri convincimenti soggettivi, su idee e sentimenti cui essa attribuisce il carattere di norme obbligatorie, allo stesso modo che la scuola storica ritiene che i convincimenti della coscienza popolare costituiscano di

(1) Bergbohm, *Iurisprudenz und Rechtsphilosophie*. pag. 485, 532.

(2) Pulszky, *The theory of law and civil society*, § 205.

(3) Bergbohm, op. cit., p. 480 seg. Prima di lui Zietelmann, *Gewohnheitsrecht und Irrthum*, *Archiv für Civil Praxis*. Neue Folge, XVI. pag. 323 seg.

per sè stessi un diritto, di cui la consuetudine non sia che un segno, un indizio (1), la legge una manifestazione. Entrambe le scuole riescono così ad ammettere l'esistenza di un diritto a cui mancano i caratteri essenziali del diritto positivo, elevano vale a dire puri processi interni di coscienza a norme obbligatorie di condotta.

E ad esse si accosta nel considerare in tal modo il diritto, l'Ardigò, poichè anch'egli infatti ammette oltre il diritto positivo, il diritto naturale che non è altro che il potenziale, corrispondente alle idealità sociali (2); trasformando così dei puri fenomeni psichici che non trascendono la coscienza, in vere norme giuridiche, trascurando vale a dire tutto il momento esteriore, storicamente visibile pel quale essi acquistano realmente il carattere della obbligatorietà, che è il carattere specifico del diritto, l'anima sua. Si confonde il mezzo attraverso il quale il diritto si produce e la forma che dà ad esso il carattere di norma obbligatoria. Certo, la forza vera dalla quale scaturisce il diritto è l'attività psichica degli individui consociati, poichè è attraverso un processo mentale intimo e continuo che il diritto vien prodotto, onde questa teoria ha il gran merito di colpire il processo reale della sua formazione nelle profondità della coscienza sociale; ma fa d'uopo altresì di un processo esterno, storico, mercè il quale la norma giuridica viene riconosciuta e sanzionata come tale, perchè essa acquisti il

(1) Puchta. *Gewohnheitsrecht*, II, p. 125. *Cursus Inst.* § X. — Savigny. *Sistema del diritto romano* ecc. trad. it. di Scialoia, § 7, p. 42, § 12 p. 60. Devesi notare però che essi vennero sostituendo, quantunque non senza imprecisioni ed incertezze, la coscienza popolare (Volksbewusstsein) colla volontà popolare (Volkswille).

(2) Vol. IV. *Sociologia*, passim.

carattere di positività, perchè essa *esista*, giacchè noi non conosciamo il diritto come una realtà d'esperienza, se non in quanto è un fenomeno psico-sociale, ossia un'*idea umana* che si concreta ed oggettiva in una norma obbligatoria di condotta (1). Senza un'autorità che garantisca e sanzioni l'osservanza della norma, non v'ha diritto.

Ma se la dottrina della scuola storica e dell'Ardigò è erronea perchè dà a dei meri convincimenti, a delle idealità il carattere di diritto, essa è l'espressione difettosa di un fatto vero, essa contiene un'anima di verità in quanto mira a cercare un fondamento, una giustificazione del diritto, che non lo renda un prodotto dell'arbitrio, ma di una necessità naturale, e nello stesso tempo ad affermare la necessità della ricerca del dover essere, la quale è in connessione intima, in rapporto di immediata e necessaria filiazione con quella sul fondamento intrinseco del diritto (2). Questa ricerca, che costituiva tanta parte della vecchia filosofia del diritto, onde dai seguaci di essa si è arrivata sino a immedesimarla col concetto del diritto naturale, trovò na-

(1) VANNI, *Sistema etico-giuridico di Spencer*. Prefazione alla trad. it. della *Giustizia*, p. XXXII.

(2) Pur riconoscendo l'esigenza ideale affermata dalla scuola storica sono ben lontano però dal dire che la scuola storica si *propose* una vera ricerca etica del diritto: essa non poteva farlo, sia perchè non si propose a scopo immediato degli intenti filosofici, sia perchè credeva nella spontanea, inconsciente produzione del diritto, sia perchè rappresentava una reazione contro la metafisica rivoluzionaria. Coll'attutirsi però della lotta tra le due scuole, non tardò a penetrare nella scuola storica, sebbene impregnata di elementi teologici, una considerazione etica del diritto. SAVIGNY, *Sistema*, § 15, pag. 75 76 trad. it.

Per ciò che riguarda l'Ardigò, egli divide la *storia naturale delle idealità umane* in *nomografia*, *nomogonia* e *nomologia*, « scienza delle trasformazioni nel tempo delle idee e leggi morali ». Vol. III, *Morale*, p. 161 seg.

turalmente in alcune direzioni realistiche una recisa opposizione. Queste, partendo dal concetto che il giusto e l'ingiusto non è dato da natura ma dalla legge (οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ), proclamano, talune almeno implicitamente, il diritto un fatto d'opinione, ne ripongono la giustificazione nell'autorità del potere che lo sanziona e negano quindi la possibilità e la legittimità di una ricerca etica.

Ma se tale negazione fu un bene in quanto servì a richiamare le menti ad una rigorosa positività, mentre l'elemento di vero che quella ricerca affermava si sarebbe pure in seguito collo sviluppo stesso dell'indagine positiva ripresentata e scientificamente legittimata, se essa trova qualche parvenza di giustificazione, come reazione all'apriorismo razionalistico che in cerca di principî assoluti ed universali valevoli per ogni tempo ed ogni luogo, mirava a valutare, privo di ogni senso del limite e del reale, di fronte ad essi le istituzioni vigenti, e a capovolgerle dalle fondamenta, ove a quell'astratto tipo ideale non fossero state corrispondenti, essa si chiarisce però anti-scientifica e anti-critica a chi si fa ad esaminarla nei suoi fondamenti e nel suo contenuto. Infatti, se al diritto non potesse esser dato alcun fondamento intrinseco, che lo sottragga all'arbitrio individuale e collettivo, se non vi fosse una necessità oggettiva di fronte alla quale possa esser giustificato e valutato, e donde sia possibile dedurre delle esigenze, degli ideali cui esso debba conformarsi, il principio di causalità naturale sarebbe implicitamente infirmato, e si verrebbe ad ammettere che il carattere buono e cattivo di un'azione non deriva dagli effetti che essa naturalmente produce, ma solo dal fatto che essa è permessa o vietata.

Tale la logica conseguenza di simili premesse. Inoltre, quella negazione implica che si è perduto di vista il compito proprio delle scienze pratiche, le quali non mirano semplicemente a spiegare i fenomeni, e a trovarne le leggi, ma a giustificarli, in quanto esse debbono proporre delle norme, dei principî direttivi alla condotta umana, individuale e collettiva, secondo la classica distinzione aristotelica, data dalla realtà oggettiva delle cose, tra il momento teoretico e il momento pratico dell'attività psichica, tra l'intelletto e la volontà (1). Quando si tratta di scienze pratiche, lo studio dei fenomeni, delle loro leggi e delle loro cause non basta, esse debbono proporsi altresì di determinare le norme dell'operare e gl'ideali da raggiungere, vale a dire debbono proporsi, in tutta la sua interezza, il problema deontologico.

Oltre di che, tale ricerca corrisponde ad un bisogno vivo ed imprescindibile della coscienza dei popoli progrediti, nei quali colla formazione della coscienza indipendente, l'idea di giustizia si stacca da quella di legalità cui prima era associata, onde si cerca una giustificazione delle norme giuridiche in qualche cosa di superiore all'autorità e all'arbitrio umano, cui questo stesso debba sottostare, si valutano di fronte a quella che si ritiene una manifestazione più alta e perfetta della giustizia. e si arriva a chiederne la riforma, l'abolizione, ove con questo modello, con questo

(1) Ἐπιστήμης θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δ' ἔργον. *Meaph.* II, I,4. — Inoltre MILL. *Système de Logique.* Lib. VI, chap. XII. COMTE. *Cours*, vol. I. Lec. 1-2, WUNDT, *Logik* II, Bd. p. 601 seg. *Ethik-Einleitung* — VANNI, *Programma*, p. 50 seg. *Problema* passim. — *La funzione pratica della filosofia del diritto* ecc. ANGIULLI, op. cit., passim. — MASARYK. *Versuch einer concreten Logik Einleitung*, III, B. Abth. 3 — LAVIOSA, p. 76 seg., op. cit.

ideale non concordino. Mentre per il potere la giustizia è la stessa legge dello Stato, per l'individuo, in tale momento, è l'idealità sociale in lui formatosi (1). E questo fenomeno psicologico-storico che trova la sua espressione tragica nell'Antigone Sofoclea, nel contrasto vivamente sentito dall'infelice fanciulla tra la legge positiva e gli ἄγραπτα νόμιμα poste nell'animo dagli dei *ab aeterno* (2) (ius in corde scriptum di Paolo), trova altresì la sua espressione teorica nel diritto naturale, nel momento metempirico della ricerca deontologica, nel momento positivo invece, nel riconoscimento bensì della necessità di una esigenza ideale, di una ricerca etica, ma da quello distinta.

Ricerca etica che trova ancora il suo riconoscimento nello sviluppo stesso del pensiero realistico, dove più, dove meno, dove implicitamente, dove esplicitamente affermata, esempio di quanto possano le esigenze di una scienza positiva e della vita stessa sugli errori e sui sofismi delle scuole; onde, bisogna ignorare la storia del positivismo e della filosofia del diritto per proclamarla addirittura incompatibile con una dottrina positiva, per proclamare, all'annunzio di una tale necessità, la bancarotta del positivismo (3).

(1) ARDIGÒ, vol. IV, p. 66.

(2) CHIAPPELLI, *Le teorie sociali dei sofisti greci*, p. 15, SOFOCLE. Ant., 456.

(3) Rimontando infatti sino al padre dell'odierno realismo, ad Hobbes, il quale pure affermava che la norma del giusto è data dalla legge civile, si trova in lui insieme col riconoscimento della legge di causalità naturale (*De Cive* III. *Levathan*, XV), un'esigenza etica, in quanto v'ha la legge suprema di natura, la legge di conservazione di sè, che ha spinto gli uomini a comporsi in pace e di fronte alla quale vanno valutate le leggi e secondo le cui prescrizioni debbono essere fatte. Nè meno sentita è questa esigenza nella corrente positiva della scuola inglese, in Locke (*Saggio*, IV, XXI; I, III, 6), in Hume (*Inquiry*, S. III, App. III e IV) ed in Bentham,

Se dunque tante e così gravi sono le ragioni che giustificano la ricerca deontologica, e se essa è in gran parte sentita ed affermata altresì da quello stesso indirizzo che pareva dovesse esserne la più esplicita negazione, è evidente che i giuristi della scuola storica e l'Ardigò hanno ben ragione, superando il puro realismo, di cercare una giustificazione del diritto: ma, se è vera l'esigenza da essi manifestata, non è vera la giustificazione da essi offerta. È nella corrispondenza del diritto coi convincimenti della coscienza popolare o colle idealità sociali che è riposta la giustificazione del diritto, ed è una tale corrispondenza quella che dà i limiti e i fini della ricerca deontologica;

---

il quale mentre non ammette altro diritto che il positivo (*Introd. to the Principl. of Moral* ecc. Chap. XIII. — DUMONT DE GENÈVE. *Traité de legisl.*, I, p. 147), afferma che il bene e il male non deriva dal legislatore, ma dall'intima tendenza delle azioni, riconosce nella natura delle cose la necessità del diritto (Op. cit., Cap. II), e pone come modello (standard) secondo il quale debbono essere fatte le leggi, l'utilità. E così dall'Austin e dagli altri seguaci della scuola analitica di giurisprudenza, mentre per essi è diritto il comando del sovrano, e non c'è altro diritto che il positivo, si riconosce come essenziale insieme colla filosofia del diritto positivo, una scienza della legislazione, branca dell'etica o deontologia per l'Austin (*Lectures* ecc. XI; inoltre MAINE: *Études sur l'histoire des instit. primit.*, Chap. XII), branca della politica pel Pollock (*An introduction to the history of the science of Politics*, I a IV), la quale dà il modello secondo cui deve esser fatta o modificata la legge.

Affermato è poi oltre che dal Bain (*Émot.* p. 256 seg.), dal Mill (*Utilitarisme*), nel quale anzi la teoria riceve complementi e correzioni, e nello stesso tempo s'avvia, sentendone la necessità, verso quello stadio razionale, deduttivo dell'etica che solo può darne la giustificazione intrinseca e additare un'esigenza ideale che non sia più arbitraria e soggettiva, ma che trovi il suo fondamento e la sua necessità nella natura stessa delle cose, s'avvia vale a dire alla soluzione spenceriana del problema etico, quantunque però anche nello Spencer essa venga falsata da elementi impuri, che pur non toccandone il fondo e la sostanza, finiscono però per farlo deviare da una rigorosa positività e per farlo affogare nelle acque paludose del diritto

un fondamento quindi, sempre estrinseco, non oggettivo. Il vizio fondamentale della dottrina realista permane anche in questa, poichè dando un fondamento estrinseco al diritto, disconosce o riconosce imperfettamente la legge di causalità naturale. Se per la dottrina del puro realismo un'azione sarebbe buona o cattiva, giusta o ingiusta, non per una ragione intrinseca, ossia in forza degli effetti che essa produce, ma perchè così è prescritto dalla legge, per lo storicismo ancora la giustizia e l'ingiustizia dell'azione sarebbe riposta nel fatto che molti o tutti così pensano e vogliono, infirmando in tal modo la legge delle leggi, quella che, legge suprema del sapere e dell'essere, è anche legge suprema dell'operare, la legge di causalità naturale, quella che il Rosmini chiamava la catena d'oro che tiene compaginato fra di sè l'universo reale (1). Con ciò però non si vuol dire che essi ignorino o neghino le conseguenze natu-

---

naturale. — Ma anche al di fuori della corrente inglese, la ricerca deontologica è affermata, oltre che dallo storicismo, in alcuni almeno dei suoi rappresentanti, come, sebbene unita ad elementi teologici, nello Stahl (*Storia della filosofia del Diritto*, trad. it.), dal JHERING (*Der Zweck*, ecc., B. I. p. 352, 450, B, II, p. 120), dallo SCHAEFFLE (*Struttura e vita del corpo sociale*, Vol. I, Cap. V, p. 388; Cap. VII. p. 711, 753, 754), e da quello stesso indirizzo che si presentava in assoluta antitesi con ogni ricerca del dover essere, vale a dire dai rappresentanti dell'*Allgemeine Rechtslehre*. Il Merkel infatti, sebbene dichiari che ufficio della filosofia e della filosofia del diritto è lo studio dell'essere non del dover essere, pure non è contrario ad ammettere un compito normativo, solamente però ritiene che esso possa essere adempiuto col solo studio del diritto esistente. (Ueber das Verhältniss der Rechtsphilosophie zur positiven Rechtswissenschaft ecc. nella *Zeitschrift* del GRÜNHUT. B I. p. 418-419 e passim. Inoltre veggasi pure per altri rapporti BERGBOHM, Op, cit., p. 103, 145, 147. WALLASCHECK, *Studien zur Rechtsphilosophie*, p. 103-113).

(1) Op. di Filos. morale. *Storia comparativa e critica de' sistemi*, ecc. Vol. I, p. 131, nota).

rali delle azioni, ma che le riconoscano solo incidentalmente che essi vale a dire non costituiscano in un metodo l affermazione delle relazioni necessarie fra cause ed effetti (1) Infatti, ciò va osservato e per la scuola storica che riconobbe la legge di causalità nel mondo sociale, la quale anzi costituiva uno dei cardini della sua dottrina, e ancor più per l'Ardigò pel quale l'idealità sociale non è un fatto arbitrario, ma rispecchia le stesse necessità naturali, giacchè l'individuo e la società, producendola, non fanno opera capricciosa, ed avente solo valore momentaneo e soggettivo, ma tale lavoro ha invece la sua ragione nella stessa natura per la quale agiscono, come la forma che assume il seme germogliando. Come la forma assunta dal seme per la germogliazione, più che sè stessa, rappresenta quell'ordine di cose che ha determinato la formazione della specie vegetale cui appartiene, così l'idea di un uomo, più che l'operazione accidentale, soggettiva, variabilissima di esso, rappresenta quell'ordine assoluto ed immutabile, almeno quanto la natura, nel quale è la ragione oggettiva del fatto particolare (2). Ed esplicitamente altrove (3) ricorda il principio di causalità naturale quando dichiara che assoluto è il valore dell'atto morale, ed inmancabile quindi ha da essere anche ciò che gli corrisponde, legge comunissima del valore assoluto di ogni fatto, per la quale è impossibile che non ne segua l'effetto proporzionato. Ad ogni fatto corrisponde un effetto proporzionato; e quindi anche al fatto

(1) SPENCER, *Le basi della morale*, trad. it., p. 72.

(2) Op., Vol. I. *La psicologia come scienza positiva*, p. 220. — Inoltre per la legge di causalità, Vol. II, *La formazione naturale*, ecc., Vol. III e IV passim.

(3) Vol. III., *Morale*, p. 361, 362, 364.

morale succede un effetto, sia nella coscienza e nello stato materiale di chi lo fa, sia nella sfera sociale sulla quale ha una portata.

E per questa stessa ragione, per non avere vale a dire costituito in un metodo l'affermazione delle relazioni necessarie fra cause ed effetti, si palesa anche insufficiente la designazione dell'ideale nell'Ardigò. Se l'universale vive nei particolari, ed è come questi relativo e storico (1), l'ideale del diritto è determinabile a posteriori, cioè come l'astratto di tutti i tipi conosciuti verificatisi effettivamente nelle società umane d'ogni tempo; a quella maniera che il tipo del vegetale non si può avere se non pel confronto mentale fra le forme reali che effettivamente s'è dato che se ne producessero (2). È lo stesso difetto che v'ha nella teoria del Merkel (3), del Dahn (4) ecc. Anche per questi, dallo studio dell'essere noi possiamo indurre il dover essere, una forma ideale da assumere come criterio per giudicare lo sviluppo attuale. Ma evidentemente, in tal modo, pur esprimendosi una tendenza scientifica, realistica, non si supera lo stadio induttivo della scienza, la quale, perchè possa dirsi costituita, deve raggiungere lo stadio

(1) Vol. III, *Morale*, p. 160 seg. Vol. I, *La Psicologia* ecc. p. 241.

(2) Vol. IV. *Sociologia* p. 231-232.

(3) Op. cit. loc. cit. Dem Mediciner entwickelt sich aus der Beobachtung des gesunden und kranken Menschen das Bild einer normalen Constitution und normalen Functionen des menschlichen Organimus, welches ihn krankhafte Bildungen und Processe als solche erkennen lässt und welche ihm Zielpunkte und Gesichtspunkte für die den letzteren gegenüber zu entfaltende Thätigkeit abgibt. Dem Botaniker entwickelt sich ein Bild von den normalen Formen einer Pflanzenspecies, welches ihn verkrüppelte und unvollkommene Exemplare von normal gebildeten unterscheiten lässt..... Für das Rechtsleben gielt hierin nichts Besonderes.

(4) *Baustein Rechtsphilosophische Studien.* p. 5, 9 e 23 ecc.

deduttivo. Per la valutazione del reale e la designazione dell'ideale è necessario riferirsi alle leggi dell'esistenza collettiva ed alla legge di causalità naturale: è solo così che può desumersi un criterio oggettivo, intrinseco di valutazione. È solo in questo momento che può parlarsi di un ideale necessario, di una necessità etica (1).

Se quindi è nella legge di causalità naturale, nella natura delle cose che va trovato il fondamento del diritto, la soluzione del problema del dover essere, i limiti, i termini, gli scopi della ricerca deontologica sono già stabiliti. Se v'ha nella natura delle cose un ordine necessario di beni e di mali, in forza del quale, come già diceva Romagnosi (2), certe cause producono infallibilmente effetti benefici e certe altre effetti dannosi, per conseguire i beni ed evitare i mali, è necessario che si rispetti quell'ordine, è necessario che l'ordine dei diritti e dei doveri o legge naturale conseguente rispetti la legge naturale antecedente. La legge di causalità naturale ci indica dunque l'ordine dei beni e dei mali e le loro relazioni causali, e designa ad un tempo le norme e gli ideali necessari da seguire per raggiungere colla più felice conservazione il più rapido sviluppo, onde si verifica il precetto baconiano che « quod in contemplatione in-

(1) L'*esempio* dell'Ardigò ha poi ancora un difetto. Mentre il Merkel per la designazione dell'ideale distingue tra costituzioni e forme normali ed anormali, nell'Ardigò tale distinzione manca; per lui il tipo ideale del diritto è astratto di tutti i tipi conosciuti, così come lo è il tipo del vegetale. Ma evidentemente in tal modo non si distingue tra evoluzione progressiva e non progressiva, evidentemente si scambia il tipo di ciò che è, col tipo di ciò che deve essere, un universale teoretico con un universale normativo. — La relazione dell'Ardigò coi fautori del metodo storico-comparativo fu già notata nel Cap. II, nota 3.

(2) *Assunto primo alla scienza del diritto naturale*, § 1, 2, 4. 17, ecc.

star causae est, id in operatione instar regualae est » (1), vale a dire in forza della legge di causalità naturale ciò che nel campo teorico si chiama *causa*, nel campo pratico deve chiamarsi *norma*, l'ordine pratico si ispira e corrisponde all'ordine teorico, il principio dell'universo diventa ad un tempo l'ideale della vità. - Ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. - In tal modo, si nega altresì il concetto semplicistico dell'evoluzione sociale che alcuni si formano, in quanto dominati dall'idea che l'evoluzione si fa, la rassomigliano ad un processo fatale, indipendente da ogni attività umana, simile del tutto alle altre formazioni naturali. Ma la formazione naturale di una nebulosa non è la formazione naturale di una società di esseri intelligenti e sensibili, non è la formazione naturale di un organismo storico, nel quale per l'intervento di fattori nuovi ignoti a tutto il restante mondo organico (2), l'evoluzione diventa sempre più coscente e riflessa, e gli adattamenti nei quali essa consiste, vanno perdendo i caratteri di un risultato raggiunto senza un precedente ben definito proposito e si trasformano in adattamenti intenzionalmente proposti e voluti. Certo, l'intervento della volontà umana nel corso dell'evoluzione sociale, non può e non deve essere che sussidiaria, essa non può, per usare un'espressione di Comte (3), creare l'ordine, il che sarebbe impossibile, ma contemplarlo a fine di perfezionarlo convenientemente. L'ordine volontario è un semplice prolungamento dell'ordine naturale ed involontario. Assumendo a principio costruttivo dell'etica la legge di

(1) *Nov. Org.* I, 3.
(2) VANNI, *Programma*, p. 107.
(3) *Cours*, IV, p. 252.

causalità naturale, noi togliamo all'efficacia del volere ogni possibilità di arbitrio, noi non facciamo che trasformare quella relazione causale che abbiamo scoperto positivamente e scientificamente in una relazione finale. Ciò che prima chiamavamo *causa*, trasportato in questo nuovo campo diventa *mezzo*, e ciò che prima chiamavamo *effetto*, diventa *fine*. La nostra attività si riduce al collocamento delle forze sociali (1), per impedire che ostacoli facciano deviare il corso dell'evoluzione progressiva, e per facilitarne invece lo svolgimento; ma ciò basta per riconoscere l'efficacia dell'attività volitiva ed intellettiva (di quella che fu detta dal Lester Ward la dinamica attiva), in contrapposizione a quel certo fatalismo che traspariva dalle dottrine della scuola storica, fatalismo che se fu una salutare reazione contro le palingenesi sociali della metafisica rivoluzionaria e contro il razionalismo, finì poi per cadere (e vi contribuì senza dubbio la mancanza di analisi psico-genetiche), in una evidente esagerazione; fatalismo del quale è ben lontano invece l'Ardigò in quanto per lui, quasi riproducendo in tal modo il *primo Principio indubitato di Vico*, secondo il quale *il mondo delle nazioni deve ritrovare le guise dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana*, il mondo pratico o di effettuazione corrisponde al mondo psichico o possibile come l'effetto alla causa (2), e la psiche è un mondo possibile, che si presenta come il piano dell'opera a chi ha da produrne uno reale (3), perchè il mondo possibile non è che l'esperienza passata risentita intorno ad

(1) BAIN, *Logic*, II, p. 382.
(2) Vol. III, *Morale*, p. 152.
(3) Id. p. 89.

un dato presente nell'atto del suo riconoscimento (1).

Per l'Ardigò (questo è, come si sa, uno dei cardini dell'etica sua) l'evoluzione sociale è prodotta e determinata dalla efficacia delle idealità sociali, che sono impulsive del volere, che sono i propulsori dello sviluppo umano, le leve della meccanica sociale, giacchè le idee non sono degli scheletri vuoti, senza vita, ma delle *forze* (2); e queste idealità in forza dell'evoluzione progressiva sono destinate ad acquistare un'efficacia determinante sempre maggiore. La psicologia positiva infatti insegna che in virtù dello sviluppo della psiche, oltre che per l'esperienza individuale, per quella immensamente maggiore collettiva e storica, la funzione rappresentatrice degli scopi della vita e trasformatrice dell'esistenza nasce e si matura nel corso dell'evoluzione, in modo che mentre le varie attività della psiche diventano più interne e rappresentative, più indipendenti dalle circostanze del momento, la storia diventa con esse non una semplice accumulazione di esperienze (3), ma un

(1) Vol. VI, p. 251.

(2) Vol. I, *La Psicologia come scienza positiva*, pag. 214 seg. Vol. III *Morale*, e vol. IV, *Sociologia*, passim; ritorneremo su questo argomento nel Cap. dedicato all'*Eudemonismo e la morale sociale*. Mentre l'Ardigò sosteneva tale teoria fino dal 1870, il Fouillée negli svolgimenti dati alla dottrina delle idee-forze (*Psychologie des idées-forces. Évolutionnisme* ecc. *Critique des systèmes de morale*) non si cura neppure di citarlo; eppure avrebbe dovuto averne qualche notizia, se non altro, dalle recensioni e dalle analisi dell' Espinas!

(3) Angiulli, Op. cit., p. 173. Spencer, *Princ. de Psychologie*. Quatr. Part. Ch. IV-IX. Bain, *Mental and Moral Science* da 318 in poi. *Émotions et Volonté*. Lewes, Op. cit., I Ser. vol. II, Probl. VI. Wundt, *Psych. Physiol.*, Sect. IV, Ch. XV ecc. Si confronti la dottrina del volere dell'Ardigò, vol. III, *Morale*, p. 88 seg, « Il volere è una somma di voleri, nel senso dei coesistenti e dei successivi; una riserva di forza per coordinare in relazione colle idealità superiori le serie psichiche sottostanti ».

processo di assimilazione e di disassimilazione delle esperienze, di tradizione e di critica, di ordine e di rinnovamento, una scelta delle esperienze passate in mezzo alle esperienze presenti, a fine di apparecchiare il conseguimento di una meta, che sopravanza lo stato esistente, e nella quale ci raffiguriamo appagati i bisogni che rampollano dall'evoluzione stessa della vita.

Ed insieme colla riflessione e colla volontà come fattori dell'evoluzione, va additato un altro fattore, la lotta. Contro la scuola storica che, espressione del romanticismo nel campo del diritto, si compiaceva di un'ipotesi ottimista e pietista della storia, Jhering aveva ben ragione di notare che il diritto non nasce come i fiori dei campi, ma è invece simile a Saturno che divora i propri figli, esso crea e poi distrugge leggi, istituti ed interessi; e tutta la sua storia ne è la dimostrazione. Se il diritto mira ad assicurare le condizioni di esistenza, è pur vero che assai spesso per le sinistre influenze prodotte dagli interessi delle classi dominanti, le condizioni di esistenza rappresentate o volute da esse, non sono le vere; se il diritto è il prodotto della coscienza sociale, esso non è tuttavia, almeno in parte, che il prodotto delle idealità che rappresentano gli interessi delle classi che nella meccanica sociale hanno una forza preponderante, o delle necessità in cui queste si trovano di cedere il passo all'avanzarsi delle nuove idealità delle classi dominate, di garantire loro certi interessi a fine di rendere meno vivo, meno sentito, meno palese l'intimo antagonismo, l'intimo processo dissolutivo che corrode quella forma storica, onde la necessità dello sforzo e della lotta perchè dalla concorrenza delle prepotenze, nasca la giu-

stizia, *risultante dinamica di quelle*, giacchè la giustizia non è altro per l'Ardigò che la coscienza che nell'individuo ha dovuto formarsi del fatto della equipollenza degli altri individui, dato dalla esperienza delle prepotenze concorrenti nella società (1). Prima è la forza, di cui la giustizia non è che un *posterius*, e questa non è in certo modo che una politica della forza. È evidentemente alla dottrina schiettamente positiva e realistica di Jhering (2), pel quale dall'egoismo individuale, dalla forza brutale, si passa all'egoismo sociale, alla forza in difesa del diritto, che qui l'Ardigò s'avvicina.

La giustizia è un risultato, una meta dell'evoluzione, sviluppatasi dalla forza che ne segna il punto di partenza, ed essa stessa non è del resto che una forza. È in virtù della dialettica della necessità che tali trasformazioni si avverano, e non perchè esse siano dettate da pretesi principî *a priori* o da idealità morali impresse nell'anima al suo nascere, quasi bacio d'amore della divinità, direbbe l'Ardigò (3). La sostituzione di un ideale sempre più oggettivo è imposta dalle necessità della vita in comune, ed è ciò che rende possibile nella dinamica sociale l'equilibrio, quantunque nella realtà delle cose questo equilibrio non sia che una meta ideale, assai lontana, da raggiungere; anzi, purtroppo, un vano sogno. La giustizia quindi non è qualcosa trascen-

(1) Vol. IV, *Sociologia*, p. 84: « La prepotenza è la coscienza che l'individuo ha acquistato *pel fatto della propria attività* che esso ha esperimentata, la Giustizia è la coscienza che nell'individuo stesso ha dovuto formarsi *del fatto della Equipollenza degli altri individui* dato dall'esperienza delle Prepotenze concorrenti nella Società.

(2) *Der Zweck*, I. B. p. 239 seg.

(3) Vol. IV, *Sociologia*, p. 103.

dente la vita sociale, nè ha bisogno di ipotesi metempiriche per essere spiegata, essa è in quella vece una formazione naturale della società, l'espressione di certi rapporti da osservarsi perchè la vita in comune possa mantenersi e svilupparsi, è la forza specifica della società umana, che scaturisce, come specie distinta di essere, dal contemperarsi insieme dalle autonomie prepotenti degli individui (1).

Ed è con lotte cruenti, aspre e mortali che tali trasformazioni si producono, giacchè nessun diritto è stato mai riconosciuto, quando è mancata la coscienza della propria forza, senza che esso sia stato affermato. Nessun miglioramento è mai avvenuto senza sforzi penosi, senza lotte continue, incessanti. E la lotta è per sè stessa un principio formale della vita in comune, che, considerato come *pura forma*, non ha nessun contenuto sociale od antisociale. Esso è anzi l'elemento necessario, fondamentale per la genesi e lo sviluppo dell'aggruppamento e delle forme sociali. Lo stato di pace non ha nessun riscontro nella realtà delle cose, esso rappresenta una generosa illusione nella quale può cullarsi il poeta, ma non il sociologo positivo. Ciò cui noi dobbiamo tendere, e ciò che costituisce l'opera più alta dell'etica e dell'incivilimento, è la trasformazione della lotta verso forme più elevate ed umane, e ad un tempo con un contenuto ed un fine sempre più oggettivo, sociale.

E questa lotta che impera nel mondo sociale sembra quasi stia a simboleggiare quella immanente nella natura tutta, poichè pare che questa si diletti a distruggere

(1) Vol. IV, *Sociologia*, p. 96. Ed è in questo senso, ed in questo senso solo che può dirsi che *il diritto è la facoltà del bene sociale, e il suo esercizio la funzione del bene sociale.* Id., p. 236.

le sue stesse creazioni, pare che essa rida dei dolori umani, pare che un fato impervio condanni gli uomini al sacrifizio, al dolore. Questa lotta umana non è, ripetiamo, che un momento di quella che domina nella natura tutta quanta, con tanto calore di sentimento espressa dall'Ardigò: « Le parole viventi oggi nei nostri linguaggi sono commesse coi cadaveri delle prime parlate. Così i sedimenti marmorei delle montagne constano dei detriti di montagne più antiche, e delle spoglie di viventi innumerevoli, che furono un tempo. E la terra stessa, sulla quale viviamo, è fatta coi frantumi di una catastrofe cosmica. E così ogni formazione naturale è il monumento o il mausoleo dei morti onde è sorta. E così la Giustizia. Ogni giustizia è una vittoria sopra l'egoismo e la prepotenza. Una vittoria della quale si può anche conoscere il campo su cui si è ottenuta, e le vite dei generosi che ha costato. Ed è il monumento che ne serba la ricordanza gloriosa. Ed è anzi questa ricordanza in essa eternata il maggior titolo della sua sublimità..... Onde è sublimemente vero, preso nel suo senso giusto, ciò che insegna la teologia cristiana, che la salute dell'uomo è nella morte di Cristo; e che la vita è entrata nel mondo mediante la morte » (1).

(*Continua*)

Dr Alfredo Bartolomei.

(1) Vol. IV, *Sociologia*, p. 102.

Origine delle professioni secondo lo Spencer [1]

NOTA

In settima parte della *Sociologia* lo Spencer espone l'origine e l'evoluzione delle professioni, cioè, medicina e chirurgia, danza e musica, arte oratoria poetica e drammatica, storia e letteratura, scienza e filosofia, giurisprudenza, pedagogia, architettura, scultura e pittura.

Il lettore che apre il libro, e vede questo indice delle materie, resta alquanto imbarazzato a trovare il nesso tra i vari capitoli. Che relazione vi può essere tra un magistrato e un poeta, tra un autore drammatico e un chirurgo, tra una ballerina e un professore?

Due relazioni, risponde lo Spencer; una d'ordine logico, l'altra storica. Il legame logico sta in ciò, che tutte le professioni accrescono, sviluppano, intensificano la vita. Per la medicina è evidente, ma è anche vero, sebbene meno evidente, per l'arte in tutte le sue manifestazioni, per la scienza in ciascuna delle sue divisioni, per l'insegnamento che divulga e trasmette di generazione in generazione la scienza, per la giurisprudenza che assicura ad ogni individuo il libero sviluppo della sua personalità economica e civile. Il legame storico è,

(1) H. Spencer, *The Principles of Sociology*, Vol. III, Part VII. *Professional Institutions*, Williams and Norgate, 1896.

che queste svariatissime categorie d'individui sono tutte rami d'un medesimo tronco, differenziazioni di una classe unica — il sacerdozio.

« Dove avete trovato tante corbellerie? » domandava il cardinale Ippolito d'Este a Lodovico Ariosto. Conosco della gente (del resto molto intelligente e colta, ma, appunto per l'indole positiva e critica dell'ingegno, nemica delle grandi sintesi storico-filosofiche) che sarebbe disposta a fare al vecchio pensatore inglese la stessa domanda. Uno di questi signori, al quale parlavo delle *Istituzioni professionali*, rispose: « Già; i castori, le formiche e, meglio ancora, le api costruiscono degli edifizi da fare invidia ai nostri architetti; gli usignuoli e le capinere cantano più aggradevolmente di parecchi cantanti; il mio cane, quando è ammalato, si cura, e guarisce, scegliendo certe erbe ch'egli conosce assai meglio di me. Bisogna dire che esista anche tra gli animali una casta sacerdotale, ma di questa, veramente, non ho ancora trovato menzione nei libri di zoologia ».

Mi sono provato a spiegare al mio poco rispettoso amico come lo Spencer non dica che i sacerdoti hanno creato di sana pianta la *materia* delle professioni, ma che questa materia, o, meglio, queste attività, date dalla natura stessa o prodotte dal naturale sviluppo della società, furono dal clero monopolizzate e costituite in professioni. Ma fu invano; l'amico ribatteva sempre che son tutti sogni da filosofi, manie d'architettura metafisica, roba inutile, e che qualunque buona piccola monografia sopra un'ascia selvaggia, o un coccio trovato nelle terremare, o un pettine etrusco, e simili, dice più d'una biblioteca intera che voglia *descriver fondo* alla storia universale dell'arte, e così, *mutatis mutandis*, per tutto il resto, giurisprudenza, medicina, letteratura, ecc. ecc.

C'è del vero. Ma se un uomo, servendosi di tutte queste

monografie, tenta di delineare quello che, allo stato attuale del sapere, gli sembra il disegno generale più probabile, quest'uomo ha fatto un'opera utile, e necessaria a soddisfare una delle aspirazioni più imperiose, se non di tutti, certo di moltissimi intelletti, l'aspirazione alla sistematizzazione delle cognizioni, all'ordine, alla sintesi, alla carta geografica della scienza. Certo le carte geografiche di Tolomeo e di Strabone erano imperfette ma fu bene che siano state, così come furono imperfette ma utili le concezioni filosofiche degli Indiani e dei Greci. Verrà forse un tempo che, a forza di piccole monografie su molti cocci preistorici e molti microorganismi d'ogni specie, anche il nostro (cioè di chi ci sarà) concetto di quel macroorganismo che è l'universo sarà radicalmente mutato, e allora, tra altre molte venerande curiosità, metteranno nei musei archeologici anche Darwin e l'evoluzione e, se volete, anche la gravitazione universale, Ma, *intanto*, oggi, perchè non dobbiamo umilmente fare quel che sempre fecero gli uomini, cioè sforzarci di vedere più in là e più in largo possibile come è fatta la nostra casa, cosa siamo, dove andiamo e donde veniamo? Astenersi da ogni sintesi, rigettare a priori ogni ipotesi sistematica perchè ancora gli specialisti non hanno detto su tutto l'ultima parola, mi pare sia fare come quel tal signore che non volle mai a casa sua nè gas nè luce elettrica, perchè aspetta sempre l'ultimo definitivo, ottimo, assolutamente insuperabile metodo d'illuminazione.

Aspettando dunque che antropologi, etnografi, archeologi, filologi, ecc. ecc. (tutto l'esercito specialista) preparino all'Edison venturo i materiali per scoprire una nuova luce che illumini l'edificio della sociologia, guardiamo intanto come ce lo mostri la *luce-Spencer* in uno dei suoi reparti.

Dove poggi l'intero edificio, e di che materiale sia composto, si può vedere nei *Dati della Sociologia*: — fattori esterni

dell'evoluzione superorganica cioè temperatura, clima, configurazione del suolo, vegetazione, fauna; e fattori interni cioè fisiologia e psicologia dell'uomo primitivo. Ne abbiamo avuta la *pianta* nelle *Induzioni*: — strutture, funzioni, metamorfosi sociali; analogia con l'organismo individuale. Siamo scesi nelle fondamenta e risaliti pei muri mastri con le *Relazioni domestiche*: — relazioni sessuali, promiscuità, poligamia, famiglia, monogamia. Poi le *Istituzioni cerimoniali* ci hanno mostrato la natura del cemento che amalgama i materiali: – origine delle cerimonie tradizionali e loro influenza sulla condotta. Finalmente le *Istituzioni politiche* (integrazione delle piccole tribù in grandi popoli, genesi ed evoluzione delle forme di governo, tipo militare e tipo industriale) ci portano ai piani superiori, e le *Istituzioni ecclesiastiche* ai torrioni, alle cuspidi, alle merlature: — idea primitiva d'un duplicato o anima, culto dei morti, divinizzazione dei grandi uomini, politeismo, monoteismo, agnosticismo; storia del sacerdozio, diffuso da prima in ciascun' aggregato famigliare, poi accentrato nell'autorità politica, subordinato e disciplinato in gerarchia, infine (emancipato dal potere civile) formante un governo a sè, un organismo distinto e completamente differenziato di fronte, qualche volta contro, allo Stato.

Ora ecco come da questo gran corpo del sacerdozio sono uscite le professioni.

Medicina e chirurgia. Qualche anno fa, a Londra, fu fatta la seguente proposta: dividere gli ammalati degli ospedali in due gruppi; per uno pregare, per l'altro non pregare (liberi, spero, i ricoverati di scegliersi il gruppo) e vedere quale dei due guariva meglio. Questo esperimento metafisico non potè aver luogo perchè la proposta fu respinta con indignazione. Possiamo accusare di bigotteria chi la respinse, ma, senza esser bigotti, dobbiamo confessare che, sotto la crosta razio-

nalista, positivista e scientifica, sopravvive in noi, quasi tutti, l'antico uomo emozionale. Ammiriamo con gioia il quadro dell'universo dipinto dai deterministi e siamo fieri di poter tanto vedere; ma quando il nostro bambino ha il tifo o la scarlattina, e il medico fa il viso scuro, speriamo che la legge immutabile, imperante così nella formazione delle nebulose come nei fenomeni bacteriologici, possa un momento sospendersi. Una piccola eccezione, una sola! Poi torneremo savi e deterministi.

Dopo venticinque secoli di tentativi per conciliare sentimento e pensiero, abbiamo conservato un *minimum* di fede nel soprannaturale là dove la natura non ci può in alcun modo rispondere, ma dove può rispondere siamo praticamente e speculativamente orientati al naturalismo. Rovesciando la proposizione si ha lo *stato d'anima* dell'uomo primitivo. Egli aveva un *minimum* di fede nella natura, solo una vaga intuizione di quelle che oggi chiamiamo leggi naturali; ma, trasportando nel mondo esterno l'idea del *duplicato* trovata in sè stesso, credeva fermamente in una legione di spiriti malefici, benefici, ora più or meno potenti, sparsi per l'intero universo, animatori di tutte le forme e di tutti gli elementi, spiriti delle acque, spiriti delle montagne, spiriti delle piante, spiriti degli animali, spiriti degli astri.

Ora, essendo ogni malattia considerata sopra tutto come vendetta o castigo degli Dei, la cura principale consisteva nel combattere o nel placare il Dio, cura spettante naturalmente ai preti. Siccome, coll'aggiunta dei rimedi naturali, l'esorcismo o la preghiera riuscivano meglio, così alcuni tra i preti cercarono e perfezionarono i medicinali. Tuttavia, se un genio precursore fosse sorto tra quegli uomini, e avesse detto che il succo della tal'erba guarisce per sola virtù di processi fisici e chimici, lo avrebbero deriso e lapidato come un grossolano

materialista, nemico dell'ideale e della moralità. Non era già, secondo loro, il succo visibile e tangibile che guariva il male, ma il Dio della pianta, il Dio amico, che, trasmettendosi mediante il succo nel corpo dell'ammalato, veniva a vincere e a cacciar fuori il Dio avversario. Il corpo del paziente era un vero campo di battaglia dove, per intervento del prete-medico, si combatteva la lotta tra due potenze soprannaturali nemiche. (Vedere in *Aracoeli* gli affreschi del Pinturicchio: S. Bernardino di Siena che guarisce un'isterica dalla cui bocca vola via il diavolo. Ricordarsi l'indemoniato liberato da Cristo e i demoni che entrano nei porci).

La personificazione spirituale della causa della malattia durò anche più a lungo della personificazione della cura, perchè la terapeutica empirica è più chiara della patologia. Così per cacciare il demonio patogeno si voleva rendere il corpo dell'ammalato inabitabile con assordanti rumori, facce spaventose, calori insopportabili, odori fetidi e, sopra tutto, cibi e bevande quanto più possibile ributtanti. Tale è l'origine del pregiudizio volgare che più un rimedio è disgustoso più è efficace. Tale l'origine di ricette come queste, ancor vive in Europa pochi secoli fa: cinque cucchiaiate d'orina d'un ragazzo figlio d'idiota (1641); succhiare schegge e pezzi di corda tolti dal patibolo d'un giustiziato; bere acqua nel teschio d'un suicida o assaggiare sangue d'assassino (buono per l'epilessia); annusare musco cresciuto su un teschio umano, seccato e polverizzato (guarisce il mal di testa). Malgrado questa farmacopea l'umanità non è tutta perita.

Qui sorge spontanea la domanda: erano in buona fede i preti medici primitivi? Certo non era in gran buona fede quello stregone Araucano che, prima di curare un cliente, cadde in uno stato d'estasi, comunicando così con gli Spiriti; poi, tornato in sè, espose la diagnosi, manipolò un pezzo la parte

ammalata (forse un rozzo massaggio) e alla fine estrasse la causa del male, mostrandola trionfante agli spettatori un' innocente serpentello già da prima abilmente nascosto nelle sue vesti. Ma, per quanto l'impostura abbia avuto, fin dalle origini, una parte non insignificante nella storia del sacerdozio, sarebbe un' errore di considerare i preti-medici, e in generale i preti primitivi e selvaggi, come puri e semplici impostori. Gli uomini sono complessi, ed anche l'Araucano del serpente aveva probabilmente una qualche dose di fede sincera nella sua pretesa missione divina. Se non chè questa missione gli procurava ricchezza e l'*auri sacra fames* lo spinse ad accrescere colla furberia l'opera soprannaturale ed il prestigio della sua casta. Siamo indulgenti coi nostri antichi progenitori..... affinchè molto ci perdonino i pronipoti lontani!

Più onesti dei medici, e meno strettamente connessi al clero, furono i chirurgi. Tagliare una gamba è opera più positiva, e che meno si presta a supposti interventi religiosi, che curare l'isterismo o l'epilessia. Il chirurgo pregava meno ma studiava meglio. E la chirurgia fu la prima a secolarizzarsi tirando seco in parte la medicina, giacchè, quando si trattava di operazioni, il prete-medico si limitava spesso a sorvegliare la cura, ma chi la eseguiva materialmente era un suo aiutante non prete, e così cominciò una infiltrazione dell'elemento laico.

Del resto la causa prima della differenziazione della medicina dal sacerdozio sta qui; nel differente atteggiamento dei sacerdoti e nella loro maggiore o minor fiducia verso i rimedi naturali. Quelli che avevano più fede nelle cure soprannaturali rimasero preti, quelli che avevano più fede nelle cure naturali si dedicarono quasi esclusivamente alla medicina, trascurando le altre funzioni della loro classe. E così, in processo di tempo, finirono per staccarsi del tutto dal clero, e diventarono medici.

La danza e la musica. Avete mai sentito, alla messa cantata, il brindisi della Traviata o qualche allegra polchetta? Io sì, e m'è parsa una profanazione. Ma più mi sarei scandalizzato se fossi andato tra i Pueblos nel Messico e avessi visto i preti cattolici ballare, in certe funzioni religiose, una danza sacra, ereditata dal culto del Padre-Sole e passata da questo nel Cristianesimo. Del resto, senza andar tanto lontano, le processioni sono una forma sopravvivente e attenuata delle antiche danze sacre; e (per quel che riguarda la storia) tutti abbiamo visto, nell'*Aida*, il ballo nel tempio sulla tomba di Radamès (1), tutti conosciamo il salmo « Laudent nomen ejus in choro: in tympano et psalterio psallant ei », dove (certo il colto lettore sa ciò che io non sapevo) *coro* significa ballo, non canto. Così originariamente il coro greco era una danza (vi si unì il canto più tardi) e costituiva una parte importante del servizio divino.

Del resto, ballo, canto e musica sono fratelli quasi coetanei. Certo una rozza forma di canto deve aver preceduto l'invenzione degli strumenti musicali. Ma pare che presto, ancora nei primordi della civiltà, la musica suonata abbia avuto il sopravvento sulla musica cantata. L'arte vera del canto venne più tardi, quando già gli strumenti musicali erano giunti a un grado notevole di progresso. Così il Mommsen dice dei romani che « negli usi religiosi più antichi il ballo, e, dopo il ballo, la musica istrumentale, avevano molta maggiore importanza del canto ».

Oggi è il rovescio, ed è naturale. Il nostro sentimento religioso s'è fatto più delicato, più complesso, più tenero del pagano,

(1) Ecco qua gli autori citati dallo Spencer a provare l'origine sacra del ballo anche nell'antico Egitto: Erodoto, *Storie*, lib. II, cap. 48; Wilkinson, *Usi e costumi degli antichi egiziani*, pag. 495, 500, 509; Brugsch, *Storia d'Egitto sotto i Faraoni*, Vol. I, pag. 50; Max Duncker, *Storia dell'antichità*, Vol. I, pag. 196; Tielé, *Storia della religione egiziana*, pag. 94, 95; Rawlinson, *Storia dell'antico Egitto*, vol. I, pag. 520.

e meno allegro. Il dolore, la morte e l'inferno sono gli elementi principali dell'emozione religiosa cristiana.

Ma perchè ballavano i preti antichi? Ecco, perchè. (Traduco liberamente). « È una legge psico-fisica che le sensazioni producono dei movimenti muscolari. Per esempio, quando i ragazzi vedono da lontano l'amico di casa prediletto, gli corrono incontro gridando e saltando di gioia. Immaginate, invece dei ragazzi, una torma di selvaggi, e, invece dell'amico di casa, un capo-tribù che torna vincitore al suo popolo, e avrete anche qui (espressioni di gioia erompente) grida e salti. Questa frenetica esultanza spontanea diventa col tempo una cerimonia pacifica, commemorazione obbligatoria di glorie passate, semplice simbolo di sudditanza; il trionfo, prima naturale, si muta in finzione, è artefatto, studiato, disciplinato; le gesticolazioni ed i salti incomposti s'ordinano in movenze ritmiche, le articolazioni disarmoniche si trasformano in canto ».

Dunque l'origine primitiva della danza e del canto è profana, non sacra. Ma vediamo subito l'elemento sacro, quando pensiamo che dalle cerimonie trionfali pel re vivo s'è passati a cerimonie, quasi identiche, in onore dello spirito del sovrano defunto, trasformatosi col tempo in Dio. Siamo qui, nel culto dei morti, in pieno terreno sacerdotale, tanto, che si stenta a vedere come dal ballo, dal canto e dalla musica a scopo di culto, siano potute derivare l'arte musicale moderna e le rappresentazioni teatrali.

Il ponte che allaccia il tempio al teatro è la reggia; il nesso tra chiesa e scena sta nel piacere estetico che il sovrano provava nelle cerimonie fatte prima in suo onore, poi in onore dei suoi antenati divinizzati. Quindi i sovrani fecero ballare, cantare e suonare non più soltanto per religione ma per diletto. Ciò spinse gli artisti a perfezionarsi e a tirar fuori, dalle rigide forme musicali ieratiche, sempre nuove armonie; e quando, lo

permise lo sviluppo della ricchezza, il teatro, non più privilegio di corte, fu spalancato al gran pubblico.

Oratori e poeti, attori ed autori drammatici. Tra la turba festante che plaudiva nei trionfi al re vittorioso, sorgeva spesso qualche individuo, più loquace degli altri, a raccontare le gesta magnanime dell'eroe. Da prima semplici e brevi, le declamazioni laudatorie diventarono col tempo, per speciale abilità ed attitudine di alcuni, un discorso complicato, elaborato, fluente, ricco di frasi pittoriche e figurate. Così nacque il primo oratore. E quando egli, per la veemenza dell'emozione, e per artificio rettorico, si elevava di tanto in tanto ad una forma ritmica, fu il primo poeta.

Ora guardate i ragazzi quando fanno il giuoco dei cavalli, quando, armati d'uno schioppo di latta e d'una spada di legno, copiano i soldati, quando inventano una battaglia, quando rappresentano il racconto udito di qualunque impresa ardita e meravigliosa, con tanta maggior foga e gioia, quanti più immani giganti vi sono da uccidere e mostri terribili da distruggere. Oggi appartengo alla Società per la pace, ma chi può dire il piacere che provavo nel divertimento di *fare* il Napoleone, Orlando o Garibaldi? Ho seguitato per anni a combattere, col tagliacarte o l'ombrello, contro una cameriera austriaca, gridando « morte ai tedeschi, viva l'Italia! ».

Torniamo all'uomo primitivo e al selvaggio (grandi fanciulli). Immaginiamoli all'indomani d'una battaglia vinta, dal cui esito dipendeva la vita della tribù, o all'indomani d'una gran caccia fortunata, appportatrice d'abbondanza dopo un lungo periodo di fame. Ancora frementi di lotta, coll'immagine della carneficina ancor viva negli occhi, essi si narrano a vicenda i vari episodi, vogliono meglio rappresentarseli coll'azione, ripe-

tono gli assalti, la fuga del nemico, gli urli degli animali; creano il dramma.

La rappresentazione mimico-drammatica è ripetuta davanti al capo-tribù per glorificarlo, poi diventa anche questa una cerimonia, passa nel culto dei morti, è monopolizzata dal clero. E il clero la disciplina, la ordina, le dà forma artistica, la costringe entro regole tradizionali, la eleva di dignità. Mentre nell'immaginazione popolare i primi rozzi capi selvaggi si trasformano in miti, anche il dramma, da riproduzione del vero, si trasforma in apoteosi, e abbiamo le rappresentazioni della vita di Ercole, di Bacco o d'Orfeo; il dramma divino

La rigenerazione del dramma moderno è eguale alla genesi del dramma antico. Come il dramma pagano sorse e si svolse dalla rappresentazione della mitologia, così il dramma medievale sorse e si svolse dalla rappresentazione della vita di Cristo e dei misteri teologici; autori (talvolta anche attori) i preti, e teatro le chiese, tal e quale come in India, in Grecia, ed a Roma in templi e con sacerdoti sacri ad altre divinità.

Biografi, storici e letterati. L'adulazione dei potenti ha creato la storia e la letteratura, nè si può dire perduta ogni traccia del peccato d'origine. I tiranni sono (quasi) scomparsi, e i rari scrittori aulici ancora in piedi sono fossili ridicoli, rivelatori di un'epoca sociale sepolta. Ma molti letterati servono ancora l'opinione pubblica (mostruoso tiranno anonimo). Solo pochi, di cuore alto, si emancipano dalla gran bestia, soli pochissimi sommi giungono a domesticarla.

Se adulare il re vivo, e, sopra tutto il re morto e divinizzato, era tra le principali funzioni del sacerdozio primitivo, i preti, necessariamente, dovevano anche essere i primi storici. Lodare un'uomo, vuol dire farne, sia pure con la massima parzialità la biografia, vuol dire anche, spesso, fare, per incidenza, la bio-

grafia dei suoi nemici e dei suoi alleati, vuol dire accennare, almeno superficialmente, alle condizioni generali della tribù cui appartiene, vuol dire insomma gettare le prime basi grezze e sparse di quella che sarà più tardi la storia politica, psicologica, economica, sociale di tutto un popolo. Ma v ha di più. Non è soltanto per incidenza che i sacerdoti primitivi furono storici. È che proprio v'era tra i loro uffici quello di conservare la memoria dei sovrani, e, più tardi, la memoria degli avvenimenti importanti, lieti o tristi, della vita nazionale. Quindi è che in tutti gli antichi libri sacri (compreso il più popolare, la bibbia) si parla non di religione e di culto soltanto, ma di imprese guerresche, di istituzioni politiche, di leggi igieniche, di opere artistiche, di scoperte ed applicazioni agricole ed industriali.

Tuttavia, quando lo storico moderno vuol ricostruire il passato, non gli basta tradurre la bibbia o i libri vedici, lo zendavesta o le saghe scandinave, ma deve anche separare con sapiente pazienza il metallo prezioso della verità dalla scoria della fantasia mistica, del mito religioso e della bugia patriottica.

Questa scoria leggendaria, ha dato origine alla letteratura immaginativa; poemi, novelle e romanzi. Prima dell'invenzione della scrittura, e in molti casi anche dopo, le storie venivano conservate solo nella memoria e tramandate oralmente. Storici erano tutti, tutti almeno coloro che avevano qualche avventura di caccia o di guerra da raccontare. Il parlatore più abile era il più ascoltato e diventava di fatto uno storico embrionale.

Era tanto più ammirato quanto più raccontava cose meravigliose (come oggi dai ragazzi e dal popolo), poteva, senza gran pericolo di smentite, gonfiare i fatti, e, a forza di ripeterli, finiva talvolta per crederli, almeno in parte, veri egli stesso. Così la *parva favilla* diventava incendio, il brigante fortunato un'eroe, il saccheggio di poche capanne una ma-

gnanima impresa. Ma quando il clero cominciò a notare regolarmente i fatti memorabili dei sovrani, allora solo una piccola parte di tutta questa fioritura sporadica storico-fantastica fu conservata nei documenti sacri, e diventò storia ufficiale. Il resto fu scartato e rimase allo stato amorfo nella tradizione popolare, finchè uomini di genio, quasi sempre della classe sacerdotale (la sola colta) se ne impadronirono, e, stringendo in fascio in vari episodi staccati, crearono, in Grecia i poemi omerici, in Arabia le *Mille e una notte*, in Germania i Nibelunghi. Così accanto alla letteratura storica sorse una letteratura libera, e, più la prima andò accostandosi alla esatta narrazione dei fatti, più la seconda sconfinò nella fantasia. Più gli uomini scoprivano la verità brutta, più sentivano il bisogno della bugia bella. Ariosto è contemporaneo di Machiavelli, e, se diamo ragione a Sancio Panza, amiamo più Don Chisciotte.

L'intima parentela tra storia e immaginazione è ancora visibile non solo nei romanzi storici, ma nelle opere storiche tendenziose, apologetiche della Chiesa o del libero pensiero, del popolo rivoluzionario o d'una dinastia. Quando, per esempio, l'imperatore di Germania, raccontando ai suoi soldati la formazione dell'impero tedesco, fa l'apoteosi del glorioso suo avo, rinnova, dopo qualche migliaio d'anni, gli stessi metodi storici fiorenti a Ninive e a Tebe. E l'operaio che se ne mostra differente, respinge a sua volta, con santo democratico sdegno, chi gli distrugge la fede nell'autenticità di Guglielmo Tell. Non so, se fu accettata la proposta di uno svizzero conciliante che voleva togliere la leggenda di Guglielmo Tell dall'insegnamento della storia e incorporarla all'istruzione religiosa, salvando così il rispetto della verità con le esigenze del sentimento.

Anche qui, nella letteratura romanzesca, come nel dramma e nella musica, i primi soggetti sono sacri; mitologici nell'antichità; narrazioni e leggende dalle vite dei santi, nell'era

cristiana. L'amore, il patriottismo, l'amicizia, la vendetta, l'onore, tutte le passioni puramente umane, entrano nelle produzioni letterarie primitive soltanto per incidenza, come ornamento, come cornice al quadro, come un di più. Se non chè, destando la rappresentazione di queste passioni un grande interesse, e le produzioni letterarie essendo tanto più apprezzate quanto più contenevano di queste rappresentazioni, l'elemento umano crebbe a scapito dell'elemento religioso e la letteratura divenne alla fine, in massima parte, profana. E lo stesso accadde pei letterati; prima sacerdoti di fatto, poi soltanto di nome, infine completamente secolarizzati e senza più alcun legame col clero.

Scienziati e filosofi. Tutti sanno che la scienza e la filosofia moderne furono coltivate nei monasteri e da monaci nel medio evo. Monaci e sacerdoti furono i nostri primi maestri. Ora, questa stessa origine sacra della scienza e della filosofia la troviamo in India, in Assiria, in Egitto. Là come qua i primi scienziati furono sacerdoti. Là come qua la filosofia, cioè la ricerca delle « relazioni tra ciò che percepiamo e ciò che sta al di là della percezione », esce dal clero, da quegli uomini che, avendo per ufficio di « propiziare gli esseri soprannaturali, erano naturalmente portati a riflettere sulla loro natura e sulle loro azioni ed a speculare intorno alle cause delle cose sorprendenti che osservavano in cielo e sulla terra ». Se la Grecia e Roma sembrano fare, in parte, eccezione alla legge generale, ciò dipende dal fatto che « nella congerie degli stati ellenici, autonomi, spesso in lotta uno con l'altro, aventi ciascuno una religione sua propria (simile ma non identica a quella degli altri) mancava un vero e proprio sacerdozio nazionale costituito in gerarchia. Quindi, prima che vi fosse il tempo per uno sviluppo indigeno della scienza e della filosofia dalla coltura sacerdotale nazionale, vi fu un'intrusione di

quella scienza e di quella filosofia che la coltura sacerdotale aveva sviluppato altrove ». Così, fino dal principio, i filosofi greci furono, nel loro complesso, più laici che sacerdoti, più naturalisti e razionalisti che teologi. E i pochi filosofi romani sono scolari dei Greci. Tuttavia vediamo la stretta connessione tra clero e scienza anche in Grecia, nei santuari dove si davan gli oracoli; anche a Roma, nel collegio dei Pontefici sopraintendenti (dice il Mommsen) alla costruzione e conservazione del ponte sul Tevere, ingegneri di Stato conoscitori del mistero delle misure e dei numeri, compilatori del calendario ufficiale, custodi delle memorie storiche, invigilatori d'ogni atto religioso e giudiziario.

I preti primitivi erano medici, quindi raccolsero le prime cognizioni sulle erbe medicinali (botanica), su alcuni speciali prodotti animali (zoologia), sulle proprietà di alcuni minerali (mineralogia), sulla struttura e sulle funzioni del corpo umano (anatomia e fisiologia). I preti sacrificavano animali di varie specie, uccidendoli e tagliandoli secondo norme fissate dal rito (anatomia comparata). I preti si vantavano di poter ottenere dagli Dei la pioggia e il tempo buono, e di predire i mutamenti atmosferici: per non ingannarsi troppo, fecero le prime osservazioni meteorologiche. Così, la causa prima che spinse i sacerdoti a studiare i movimenti degli astri fu la ricerca della determinazione esatta del tempo per fare i sacrifizi; la geometria incominciò con la misurazione dei terreni per l'orientazione dei templi, ed alla costruzione dei templi si deve pure l'origine della meccanica. « Così, furono investigate le leggi fonetiche, perchè la pronunzia erronea, anche di una sola lettera delle formule dei sacrifizi, poteva suscitare l'ira degli Dei; e si studiarono la grammatica e l'etimologia per assicurare la retta interpretazione dei libri sacri ».

Esonerati dalla necessità di lavorare per vivere, perchè man-

tenuti dal lavoro altrui, formanti una casta superiore per ricchezza ed influenza morale e politica, i sacerdoti erano spinti fatalmente ad accumulare il sapere. La scienza diventò un loro monopolio naturale. Il loro valore scientifico fu screditato quando, malgrado la diffusione della coltura, vollero conservare artificialmente questo monopolio col protezionismo e con le persecuzioni.

La filosofia è fatta mezza di scienza e mezza di religione, così che il prete scienziato è, quasi per definizione, filosofo. Nacque dalla religione e dai preti quella filosofia indiana che, nella sua flora metafisica, ha dato, seicento anni prima di Cristo, tutte le possibili soluzioni dei grandi problemi, spingendo l'eterodossia, a traverso il razionalismo e l'agnosticismo, fino alla negazione di Dio.

Magistrati e avvocati. Per parlare di magistratura e d'avvocatura non occorre toccare la formidabile questione: che cosa sia il diritto. Basta tenersi in più umili acque e guardare quella che del diritto è troppo spesso la tragicomica caricatura, cioè la legge.

Come nasce la legge? Dalla consuetudine. E come nasce la consuetudine? Dal rispetto delle abitudini degli antenati. E perchè questo rispetto? Perchè si credeva che lo spirito dell'antenate punisse chi violava la tradizione. Qualcuno, anche ai nostri giorni, sostiene che il giusto è ciò che si crede ordinato da un Dio la cui volontà però deve essere interpretata dai preti.

Quando il Dio non si spiegava chiaro, lo facevan parlare. Uno Mganga (prete, medico e giudice d'una tribù africana) essendo imbarazzato a decidere una lite complessa, interrogò l'idolo, e l'idolo rispose per mezzo d'un altro prete, abile ventriloquo. Il negro perdè la causa contento, perchè aveva udito « la voce

del Signore ». Questo sistema del ventriloquio, modificato e perfezionato, durò un pezzo in onore, e lo godono ancora i contadini russi pei quali volontà dello Czar e volontà divina sono sinonimi. In altre parti del mondo vi fu gente che volle interpretare la Provvidenza a modo suo, tolse ai preti l'amministrazione della giustizia e (non voleva, ma *fata trahunt)* la dette al denaro. Pare, infine, che in Inghilterra abbiano trovato il modo di liberare la giustizia anche dall'oro. Lodevole esempio. Speriamo!

Le masse umane primitive furono domate e disciplinate da due forze, fisica e religiosa, spesso fuse in un uomo solo il prete-re. Sacerdote, guerriero e legislatore, egli era naturalmente anche giudice. Ma quando la piccola tribù battagliera, soggiogate le sue vicine, acquistata l'egemonia sopra un vasto territorio, trascinati (come valanga che *crescit eundo*) tutti questi gruppi d'uomini a nuove e più vaste conquiste; diventò un grande popolo, allora il re rimase l'organo della funzione più vitale (la guerra) affidando tutto il resto (culto, legislazione e giustizia) o a membri della sua famiglia o ai più eminenti dei suoi cortigiani, e conservando sulle leggi e sulla religione una sovranità poco più che nominale. Per questo, prete e soldato sono idee più discoste tra loro, che prete e giudice. Si sa che nei paesi civili il clero ha poi perduto anche le due funzioni legislativa e giudiziaria, nón soltanto per l'andamento generale laico del pensiero, ma anche per cause politico-economiche: invasioni straniere che, fondendo la religione e i sacerdoti dei vinti con quelli dei vincitori, scossero la supremazia d'entrambi; fazioni e lotte dinastiche che, incoraggiando gli scismi, fecero una parte dei preti ribelle allo Stato, quindi inabile ad applicare le leggi; infine il sorgere della nuova classe industriale che, piantandosi come un cuneo tra l'aristocrazia militare e la Chiesa, confinò i preti nella

religione e dette la giustizia alla borghesia. Con l'abolizione dei tribunali ecclesiastici e col matrimonio civile fu rotto l'ultimo anello tra la legge e l'altare.

Ma, mentre troviamo il prete-giudice così nei popoli selvaggi o barbari d'Asia, d'America, d'Africa e d'Oceania, come nei primi periodi storici d'Egitto, della Palestina, di Grecia e di Roma; al contrario, mai, nè relazioni di viaggiatori nè documenti storici dànno alcun indizio che sia d'origine sacerdotale anche l'avvocatura Certo vi furono preti avvocati ma qui l'operazione è inversa che per le altre professioni. Le altre professioni passarono dal clero nel popolo, questa fu trovata nel popolo e adottata dal clero.

A Sumatra, quando un uomo non si sente capace di difendere egli stesso la sua causa, il giudice gli permette di « *pinjam mulut* » ciò che nella lingua burocratico-legale dell'isola significa « prendere a prestito una bocca ».

Ecco l'origine dell'avvocatura. È venuta su dal popolo come un buon ufficio d'amicizia fatto a gente timida da gente che chiacchierava molto e volentieri. Se « la bocca prestata » aveva fortuna era chiamata a difender cause da molti e riceveva in compenso qualche pezzo di pane; l'esercizio aumentava la sua abilità, l'abilità la sua fama, e la fama il numero delle vivande. Da queste « bocche », insieme a molta rettorica e a molte bugie, è poi uscito qualche nobile grido per la giustizia e per la libertà.

Maestri. Scienziati e filosofi, è naturale che i preti siano anche stati i primi maestri. Ma più che per il loro sapere essi furono maestri pel loro carattere sacro. Erano i soli che potessero insegnare come bisognava condursi per evitare l'ira e godere la protezione degli Dei, e la scienza di ottenere « la salute dell'anima » fu considerata per molti secoli la più

importante. Anche oggi il più alto concetto che ci facciamo del maestro è quello d'un uomo che, pure emancipato da ogni legame di chiesa e di dogma, mira ad elevare gli uomini alla loro purificazione morale, e al sentimento del divino.

Vero che non tutti là pensano così. Uua scuola assai diffusa, anche in paesi che si dicono liberi, sostiene il profondo principio etico-filosofico: che un professore è pagato dal governo, quindi deve servire le idee del governo; sistema ottimo per fare uomini di carattere e di coscienza.

Da Sakya-Muni ad Augusto Comte, da Pitagora a S. Ignazio di Loyola, chi ha avuto da dire qualche novità sui rapporti tra uomo e uomo, e tra l'uomo e l'universo, cioè sulla morale e la religione, volle sempre far sopravvivere la dottrina alla morte dell'individuo e fondò una scuola. Poi alcuni tra i discepoli di questi grandi maestri, non potendo concentrare tutta la loro attività nella meditazione del nirvana o nell'adorazione dell'ente astratto Umanità, si degnarono di rivolgere un momento gli occhi dal cielo alla terra. Videro che un pò di felicità si poteva avere anche senza conoscere l'Assoluto, e che un po' di bene si poteva fare anche prima d'aver plasmate tutte le società umane secondo le formule d'un sistema. Un movimento scientifico-pratico analogo a quello che, movendo dai chiostri, giunse al suo *fastigium* nella scienza moderna, accadde nelle civiltà antiche, sopratutto là dove la coltura era meno clericale, nella civiltà greca. Dai santuari d'Egitto e d'Assiria, dove i primi filosofi greci erano andati a cercarla, la scienza passò prima ad Atene colle grandi scuole di Platone e d'Aristotele, poi nella scuola alessandrina e di là nella coltura araba che la restituì più tardi all'Europa.

Di tutte le professioni, questa dell'insegnamento è quella che meglio conserva le tracce della sua origine clericale. Il prete attore o medico è sparito anche dalla memoria (l'anacronismo

del buon Kneipp ha stupito tutti). Ricordiamo il prete-giudice, ma non troppo piacevolmente. Quando lodiamo un prete filosofo, scienziato o storico, diciamo « è un prete che ama la verità ». Anche il prete poeta è accolto più con stima che con entusiasmo. Il prete maestro è invece una realtà fiorente. Del resto non è che giustizia riconoscere gli eminenti servigi dell'istruzione clericale. Gli enciclopedisti francesi furono quasi tutti a scuola dai preti.

Tra i segni soppravviventi dell'antica oligarchia clericale, lo Spencer mette anche l'istruzione religiosa nelle scuole pubbliche e si scalda un poco contro « l'arroganza consueta del clero che in ogni tempo e in ogni luogo, qualunque sia il *credo*, si adopera ad imporsi allo Stato ».

Architettura, scultura e pittura. Datemi una tomba, sembra dire lo Spencer, e io vi farò la storia dell'arte. La tomba è un tempio rudimentale, il tempio una tomba ingigantita, così come il culto dei morti è la religione embrionale, e le religioni più complicate e metafisiche sono il culto dei morti pienamente sviluppato. I primi tumuli ricoperti di sassi disposti con un rozzo tentativo di simmetria, si trasformarono, nel corso dei secoli, nella pagòda indiana, nelle piramidi, nel tempio greco e romano, nelle grandi cattedrali del medioevo.

Prima una pietra posta sul sepolcro dell'antenato pei sacrifizi (l'altare); poi quattro pali e un tetto per proteggere l'altare dedicato allo spirito del sovrano divinizzato (il tempio primitivo); poi il tempio in pietra che s'allarga e s'innalza, non è più la tomba d'un antenato qualunque o d'un grande capo-tribù, ma la casa di Dio.

La tomba e l'altare prima, più tardi le colonne e le mura del tempio si coprono d'iscrizioni sacre, di figure simboliche, di statue (immagini del defunto, idoli). Le sculture di legno e

di pietra sono prima colorate per rendere più possibile al vero la natura, poi sono colorati soltanto i bassorilievi e finalmente si arriva alla completa emancipazione della pittura, prima sul muro, poi su tavole.

Architettura, scultura e pittura sono in origine infeudate al clero. Come era religioso il loro scopo, così era strettamente sorvegliata dai preti la loro esecuzione. La tomba e più tardi il tempio doveva esser costruito colle misure, nella forma, coll'orientazione volute dai sacerdoti. Solo in alcuni dettagli ornamentali era concessa all'artefice manuale una qualche libertà. E fu in parte col crescere dell'indipendenza dell'esecutore materiale laico dal direttore sacerdote che le arti cominciarono ad emanciparsi dal clero e a vivere di vita propria indipendentemente da scopi religiosi I primi artisti laici furono operai che, dopo avere imparata l'arte dai preti, la esercitarono per conto proprio, insegnandola ad altri laici e creando scuole dove l'elemento ieratico tradizionale fu sempre più sopraffatto dal sentimento della pura e semplice bellezza.

Conclusione. Pare dunque che dobbiamo ai preti, oltre alle religioni, anche le arti, le scienze, la filosofia, la giurisprudenza, la letteratura, insomma tutta, o quasi, la civiltà. Ringraziamoli. Essi ci hanno « spalancato le finestre dell'anima » alla grande aria vivificatrice dell'arte e a torrenti di luce intellettuale. Se più tardi hanno voluto chiudere gli sportelli per tenerci allo scuro in sacristia, siamo generosi e perdoniamo. Tanto più che quando volevamo *écraser l'infâme*, li abbiamo trattati un po' male anche noi. Dimentichiamo le vecchie questioni, e, serbandoci tutta intera la libertà d'azione e tutta intera la libertà di pensiero, aiutiamoli serenamente a dare al mondo quel che ancora possono dare: un po' di pace e molta carità.

FRANCESCO PAPAFAVA.

BIBLIOGRAFIA

G. Marchesini: **La crisi del Positivismo e il Problema filosofico.** — Torino, Bocca, 1898.

I lettori della *Rivista* conoscono già molti notevoli lavori di quest'autore, ma di essi è certamente questo sulla *Crisi del Positivismo* il più notevole e importante. Vi ritroviamo le stesse doti d'esposizioni e di critica ma più vigorose e più mature, e nel tempo stesso un'affermazione più sicura delle sue idee filosofiche. È bene esaminarle attentamente.

Introduzione. — L'uomo sente vivo bisogno di ricercar la verità, non ostante gli ostacoli che incontra, dai quali però egli trae la coscienza del suo potere e come dagli sforzi per superarli il suo perfezionamento nello spiritualizzarsi. Con la coscienza della sua spiritualità sorge l'idea filosofica dell'uomo che non è assolutamente materialista, nè assolutamente spiritualista, sì armonia delle forze naturali e spirituali. A quest'idea filosofica « corrisponderanno l'ideale che ne scaturisce, e la proporzione dei mezzi al fine; innanzi tutto vi corrisponderà la definizione del fine umano. In ciò si riassume il compito più importante e nello stesso tempo più grave della filosofia: determinare il significato etico dell'uomo nella natura e nella vita sociale « (p. 4). La spiegazione materialistica e spiritualistica sono soluzioni estreme; ma si può dall'una e dall'altra trarre ciò che hanno di vero e constatare quante verità si sieno messe insieme per vedere se e come si possa quindi rispondere, evitando gli eccessi di sistema, ai più gravi problemi dell'essere e dello spirito. Ecco il compito del Positivismo. « Il criterio della soluzione è nell'evidenza del fatto » che è materiale e spirituale. Indurre con critica dai fatti il significato filosofico dell'essere e del pensiero è un sistemare le idee derivate dalla scienza e dalla filosofia e un dare un avviamento meno incerto alle tendenze speculative dello spirito umano. In tal modo potrà risolversi la crisi del positivismo la quale è dovuta « in gran parte all'essersi il positivismo confuso col materialismo e all'aver ristretto l'indagine filosofica ai fatti particolari senz'assorgere ad una larga sintesi che « fosse nel tempo stesso razionale e positiva », al problema dell'unità. Questo problema non potrà risolversi negando o il pensiero o l'essere, ma consisterà nel vedere quale rapporto possa positivamente affermarsi fra l'uno e l'altro e se questo rapporto è sufficiente a costituirne l'unità « (p. 9).

Cap. I: *La crisi della Filosofia e la sintesi positiva dei fatti.* — All'entusiasmo che destano lo splendore e la novità di un sistema filosofico astratto

o di una scoperta che abbraccia un ordine ristretto di fatti e d'idee, non tarda a succedere un periodo di dubbio sistematico o di misticismo. « Il bisogno di ricostruire su fondamenti sicuri la coscienza filosofica, non cessa di essere avvertito; ma le vie trasversali pare conducono meglio e più presto al fine desiderato e le soluzioni facili, semplici ovvie in apparenza e assurde in realtà, ricevendo la maschera di soluzioni filosofiche, bastano per il momento ad assopire lo spirito. Questo è il momento massimo della crisi del pensiero « (p. 12). Pare quasi che la filosofia, qualunque metodo segua e comunque edifichi il sistema, contenga però sempre in sè elementi soggettivi che, come tali, non possano mai ricevere la luce d'un'assoluta evidenza, al modo delle verità rigorosamente scientifiche « (p. 13). Quale dottrina potrà risolvere la crisi attuale del positivismo? Il positivista deve attenersi al fatto, ma se questo acquista valore solo quando sia divenuto razionale, è assurdo spogliarlo di quegli elementi razionali che gli danno carattere e valore filosofico. I fatti devono coordinarsi a seconda dei loro rapporti, pazientemente ricercati e stabiliti. Però, non bisogna aspettare che sia compiuta questa sintesi dei fatti, per compiere la sintesi filosofica. Una sintesi, una intuizione anche provvisoria guidata da savio metodo è sempre necessaria per risalire a quei principî superiori, razionali, a quei principî massimi da cui scaturiscono le ampie deduzioni ond'ebbero gloria gli scienziati filosofi, da Galileo ad Haeckel. « Il fatto nel vero positivismo è il punto di partenza, non il punto d'arrivo, e chi si arresta al fatto, pago di questo, non può dirsi veramente filosofo (p. 17) ».

Cap. II: *Il problema della classificazione delle scienze e il compito della filosofia positiva.* — « Il massimo e fondamentale criterio da adottarsi consiste nell'assegnare a ciascuna scienza un posto distinto, in maniera che i fatti rispettivi non si confondano mai e nello stesso tempo risultino chiaramente determinati i loro più salienti rapporti ». Innanzi tutto in tale classificazione va considerato il posto che conviene alla filosofia, cercandosi di mantener distinta l'individualità sua rispetto alle scienze e di metterla in rapporto strettissimo con questa, da un lato come loro sintesi, dall'altro come loro fondamento e sorgente (p. 19).

Cap. III: *L'ufficio della semplificazione nella scienza e nella filosofia.* — Classificare e definire equivale a semplificare, ma la semplicità invece che mezzo dev'esser fine (p. 23). Una semplificazione non deve trascurare il rapporto di superiorità evolutiva; nel semplice il complesso deve riflettersi logicamente come vi si riflette realmente. Il *semplice logico* deve riflettere le qualità più generali del *complotto reale*, i rapporti suoi di coesistenza e di successione; non dev'essere insomma una pura astrazione. Deve inoltre comprendere in sè tutto il reale come attualità e come virtualità e non soltanto l'uno e l'altra di queste due forme di esistenza (pag. 25). Colla semplificazione della filosofia si stabilisce *l'unità*: riassumendo

il reale, non deve trascurare alcun lato o momento, nè le differenze essenziali che distinguono il fatto fisico e il fatto sociale e il fatto psichico e sociale.

Cap. IV: *La filosofia dell'assoluto.* — Il sapere ridotto a puro empirismo sarebbe un saper volgare; il sapere scientifico e filosofico è necessariamente sistematico; e non c'è sistema senz'astrazioni e senza idee universali e semplici. Queste possono degenerare in varie formule razionali e puramente simboliche; ma possono tuttavia se non si scostano dai fatti costituire un sistema positivo e solido di filosofia. I fatti conservano sotto il simbolo la loro realtà e integrità; al simbolo occorre sostituire l'idea vera che li rappresenta (p. 31).

Quest'idea è frutto dell'astrazione. Ogni astrazione è una distrazione mentale per cui uno dei caratteri di un oggetto si scevera dagli altri caratteri e lo si considera isolatamente (pag. 33). Il riflesso della realtà esterna nel pensiero è un fatto naturale, anche se il pensiero è assolutamente astratto; poichè la distrazione trae i suoi elementi dalla senzazione concreta, e quind quel carattere che si rinviene nell'astratto, in realtà è sempre concreto. Quest'astrazione che pur sorgendo dalla senzazione, tuttavia dimentica l'origine sensazionale, è quell'idea unirversale che si designa col nome di *assoluto*; che si riposa o nella divinità o nell'esser puro, o nel tutto o nella natura o nell'io o nell'idea (p. 35). Il termine *assoluto* ha avuto un valore logico, essendo correlativo dell'altro *relativo*, ma ha pure le sue ragioni psicologiche, in quanto che con l'assoluto si è voluto rappresentare l'unità ossia la legge massima del moto superiore, la legge indipendente da leggi superiori. Se questo concetto di legge universale è superiore e positivo, può essere positivo anche il concetto di assoluto, purchè, violando le norme più ovvie del linguaggio, si voglia fare il termine *assoluto* sinonimo di *Uno* (p. 41).

Cap. V: *La filosofia dell' « Unità ».* — L'uno però non è la *cosa in sè* del Kantismo. La cosa in sè non è un oggetto possibile della filosofia positiva la quale non solo non può concepire la causa ultima e l'essenza prima dei fenomeni, ma riconosce che una simile indagine è assolutamente inutile, se proseguita con criterio positivo, sarebbe infinita (p. 43). Intanto il problema dell'unità è il problema della filosofia, come la storia di questo dimostra. Oggi il problema stesso ha aquistato maggiore importanza e più largo fondamento per i progressi della scienza e l'ampia critica che sotto varii rispetti e con indirizzo diverso si è fatta della dottrina monistica. Il vantaggio principale che da ciò derivò, fu che anche il concetto monistico s'improntò ai risultati critici e sperimentali. Quest'uno diventò una funzione di molti, una sintesi positiva; il Monismo si fece scientifico. Parve assurdo infatti che i molti si dovessero modificare in una unità che li trascendesse e che quindi come unità trascendente, li escludesse. Quest'uno reale, positivo, concreto, sintesi di molti, deve risultare dal metodo positivo (pag: 46).

Cap. VI: *L'idea.* — Avendo ragione del carattere positivo dell'unità è necessario comprendere il posto che nella natura hanno l'idea e il fatto e come possano entrambe concorrere all'unità universale (pag. 50). Ora il nostro pensiero è un prodotto multiplo d'infiniti fattori, onde cresce tanto in complessità, quanto sono numerosi e fra loro complicati i fattori fisici, chimici. fisiologici, psichici, sociali, antropologici, etnologici, mesologici, patologici, ecc., che concorrono a produrlo, a svolgerlo, a determinarlo. Alle scienze singole spetta il compito di districare queste complicate combinazioni ed azioni di fattori molteplici, assegnando a ciascun fattore il potere suo diretto o indiretto: alla filosofia spetta riassumere le azioni svariate dei fattori molteplici e riconoscere che il *loro prodotto* non è il *loro fondamento.* — L'idea è un momento ultimo del divenire che non può dunque, se ultimo, collocarsi al principio della catena infinita dei fatti (pag. 53).

Cap. VII: *Il rapporto dei fatti materiali e spirituali.* — Determinate le idee di pensiero e movimento e la conservazione della forza e l'unità dei distinti, l'A. passa alla dimostrazione che materia e spirito non si contrappongono nè si costituiscono e che pure conservando caratteri particolari e distinti sono tuttavia tra loro in un rapporto di efficienza dinamica. Indi si dimanda: questi due ordini di realtà, integrandosi a vicenda, costituiscono in fondo un ordine unico di realtà positiva, cioè una vera e propria unità? (pag. 65). Accettando la dottrina dell'Ardigò, l'A. afferma che tra i fenomeni della materia e quelli che si dicono dello spirito non esiste discontinuità. Natura e intelligenza anzichè due mondi diversi costituiscono un mondo solo. L'idea di ciò che diciamo materiale sorge nella psiche prima come oggetto suo, onde la psiche stessa si considera come soggettiva (pag. 78).

Cap. VIII: *La realtà psico-fisica ossia l'indistinto nella dottrina dell'Ardigò.* — L'A. adoperandosi di chiarire come materia e corpo, pur non dovendo confondersi, costituiscano un'unica realtà, passa ad esporre le idee filosofiche del suo maestro Ardigò. Egli si ferma a determinare il concetto dell'*indistinto* che l'A. dice non doversi confondere nè colla *sostanza* dello Spinoza, nè con l'*Omogeneo* di H. Spencer. Essa è un'induzione positiva, non una supposizione arbitraria che si faccia pur spiegare *a priori* i fatti naturali. L'osservazione ci attesta, così scrive l'A., che ogni formazione naturale succede a un indistinto, di cui è la distinzione e che sempre procede al distinto. Questa legge nata dall'osservazione, è pertanto non meno positiva di ogni altra legge della scienza (pag. 88) ecc. ecc.

Cap. IX: *La continuità dinamica dei fatti.* — Il distinto è un fatto svoltosi da un altro fatto che relativamente ad esso era ad uno stadio di sviluppo meno determinato, ossia a un momento anteriore del processo di distinzione. Si proceda finchè si vuole, all'indietro o all'innanzi, sempre troveremo applicata la legge della successione dei distinti collegati fra loro da un costante rapporto di efficienza; troveremo sempre che unica ragione

dei fatti è l'insieme e la determinazione dei loro rapporti dinamici (pag. 92). Questa continuità com'è nella natura, è anche nell'anima. In questa essa è come un complesso di sensazioni, al modo stesso che c'è nelle cause (esterne) delle senzazioni, ossia nei fatti fisici, nelle cose propriamente dette; ed anzi la continuità che noi affermiamo in questo non è che il logico riflesso della continuità delle nostre sensazioni. Negando la continuità delle determinazioni della coscienza, noi veniamo implicitamente anche a negare la continuità delle cose (pag. 97). La continuità dinamica è, come l'indistinto, un'induzione positiva, che tuttavia è come l'indistinto, suscettibile di modificazioni, in quanto è in funzione delle scienze e queste sono naturalmente progressive. I progressi delle scienze potranno convalidare e integrare la nostra sintesi fino a darle un significato più pieno e più evidente, ma non ne potranno smentire il valore senza smentire la legge d'evoluzione che v'è compresa e le altre leggi già consolidate nelle singole scienze circa la determinazione concreta dei fenomeni (pag. ivi).

Cap. X: *Applicazioni. La continuità dinamica come legge fondamentale della psiche.* — I prnicipî fondamentali che si desumono da ciò che è stato anteriormente trattato sono i seguenti: 1°) il fatto fisico e il fatto psichico sono distinti e hanno caratteri diversi; ma a loro fondamento sta una realtà unica, di cui essi sono una differente specificazione; 2°) ciò avviene per una progressiva distinzione dovuta ad una continuità naturale; 3°) Il fatto psichico è tuttavia evolutivamente superiore al fatto fisico; 4°) La detta continuità dinamica è universale in natura propria sia dei fatti fisici, sia dei psichici e costituisce dei varii fatti la unità, come principio logico e come fatto reale (pag. 110). Indi l'A. viene dimostrando in questo capitolo la continuità dinamica come fondamentale legge della psiche, nel cap. XI la continuità nei singoli fatti psichici; nel cap. XII studia il carattere della continuità psichica, nel cap. XIII la Ragione come effetto e come causa venendo in questa conclusione che la Ragione è libera, perchè nella continuità universale essa rappresenta il maggior prodotto dinamico. — Applicando sempre le idee fondamentali, nel cap. XIV l'A. esamina la nozione e il fatto delle necessità, e la nozione positiva del caso, nel cap. XV la libertà e nel cap. XVI la morale.

Questa morale è per lui relativa come quella del piacere e dell'utile. Una morale assoluta supporrebbe una perfezione assoluta, non sarebbe mai una morale scientifica e pratica... Il principio definitivo della morale è una idealità, non il puro fatto, ma una potenzialità... L'ideale non è un lusso... è un prodotto umano, dovuto a leggi necessarie di cui la ragione è il soggetto libero ed eterno. Negare l'ideale morale, come fatto e come legge... significa dimenticar sè stessi (pag. 186). Il positivismo dunque non è contrario alla morale, ma da esso la morale sorge come scienza spoglia da ogni preconcetto, forte e sicura. Il positivista non può arrestarsi a scoprire nel-

l'uomo civile il selvaggio e trascurare quegli elementi di civiltà vera che sono come le stratificazioni nuove, sovrapposti agli strati più antichi. Tutta la storia dell'uomo c'insegna che la nostra civiltà è la natural continuazione e il dinamico sviluppo delle primitive tendenze: ma in questa continuità dinamica il positivista ritrova la legge del progresso civile e sopratutto del progresso morale. Nella natura tutto è unità e armonia di cui il nostro pensiero, la morale, la civiltà sono manifestazioni viventi, epperò perennemente progressiva. In questo moto universale e continuo in cui si va sempre invigorendo l'impero della verità e del bene, la ragione del filosofo, illuminata dalla luce del fatto, dev'essere maestra e duce (pag. 187).

Dott. Luigi Ambrosi: **La psicologia dell'immaginazione nella storia della filosofia.** — Roma, Società editrice « Dante Alighieri », 1898.

Premettere allo studio teorico di una disciplina o di una sua parte lo studio storico della sua formazione è una necessità, oggimai universalmente sentita, dell'indirizzo naturalistico. Una disciplina, una scienza è un fatto: conoscerlo implica saperne la genesi.

Il problema psicologico, che oggi per l'opera assidua e coordinata di studiosi d'ogni terra si avvia alla soluzione, non è sorto ieri; ma come oggi esso sia posto. quali aspetti abbia, con quali metodi si tratti, quali rapporti implichi noi sapremo meglio dal confronto col passato. Perchè, se la psicologia omai si è emancipata dalla tutela della filosofia dogmatica piantandosi, come figlia ribelle, sicura di sè, una volta, e non è remoto quel tempo, lo studio dei fatti psichici era involto e intrecciato con alte speculazioni d'ordine metafisico, ontologico, teologico.

Bene avvisò dunque l'Ambrosi di studiare la Psicologia dell'immaginazione nella storia della filosofia prima di descriverne ai lumi della scienza moderna i fenomeni e di formularne le leggi. Nell'analisi e nell'interpretazione dei fenomeni immaginativi si trova infatti che quasi tutti i filosofi da Platone all'Hartmann hanno portato un proprio, pur minimo talvolta, contributo, una propria esperienza, un proprio modo di vedere; il male era che, essendo quell'elemento, per sè buono e fecondo, collegato con un complesso di teorie aventi un'intonazione, un significato e un valore metafisici, esso veniva così a oscurarsi e a perdersi: il sistema importava e si discuteva, l'osservazione esatta del fatto era nulla. Invertite il punto di vista e vedrete comparire a galla quel che prima giaceva obliato al fondo: così all'Ambrosi spettava di andar ricercando nel vario materiale della metafisica d'altri tempi le pietruzze lucenti e intatte che sono le osservazioni positive, il sottoporle a un attento esame, il confrontarle, il ripulirle, il collegarle in un ordine nuovo con il sussidio delle nuove e più profonde ricerche.

In tutto il periodo classico lo studio psicologico della immaginazione, come

in genere di tutta la vita interna, non si può dire che abbia avuto notevole sviluppo. Il più acuto e più profondo, e forse si potrebbe dire il più moderno, fra i psicologi dell'antichità, Aristotele, limitava la funzione immaginativa alla pura riproduzione delle varie specie di sensazione, nè pare che egli vedesse chiaramente il rapporto tra l'immaginazione e la facoltà poetica o estetica (pag. 23). Invece nei filosofi alessandrini e cristiani, che più dalla natura delle dottrine e della fede professata erano portati a ripiegarsi su di sè e allo studio dell'anima, accade di trovare più numerose, più acute e più sottili osservazioni sul funzionamento della immaginazione: principalmente eccelle lo spirito alto di Agostino, che non solo colse esattamente la natura dell'immaginazione, ma anche cercò di ridurre a effetti di questa il sogno, il delirio, l'estasi e altri stati più o meno anormali del nostro spirito (pag. 51). Senonchè, col consolidarsi delle dottrine cattoliche nelle forme e nei sistemi delle scuole, come si arresta la libera attività speculativa, così si inaridisce la fonte delle indagini psicologiche; e nulla infatti troviamo di nuovo o di veramente originale nella dottrina di S. Tommaso.

Coll'inizio della filosofia nuova invece, spostandosi il centro della speculazione filosofica dall'esterno all'interno dell'uomo, avrebbe dovuto iniziarsi pure lo studio psicologico; ma questo, importando facilmente quistioni metafisiche e morali sull'anima, sul rapporto di questa col corpo e con Dio, sulle cause del moto, sulla natura e sui caratteri delle sostanze, veniva a loro subordinato o almeno coordinato; cosicchè le teorie di R. Descartes, di B. Spinoza, del Malebranche intorno alla immaginazione non possono rettamente intendersi quando non vengano con chiarezza determinati i punti di vista da cui si pone il filosofo, lo scopo a cui mira in tutta la sua speculazione, i rapporti che egli ha coi predecessori e coi contemporanei, il suo modo speciale di trattare e di sciogliere i vari problemi. Ora, nel compiere quest'ufficio di collegamento, nell'incastrare e direi inquadrare la teoria dell'immaginazione fra le altre psicologiche e metafisiche del tempo, parmi, fosse necessario più insistente cura da parte dell'Ambrosi. Egli, per esempio, incominciando la esposizione della dottrina del Malebranche, cita questo brano del filosofo francese: « Lo spirito, il quale ha una doppia unione col corpo e con Dio, si chiama senso ovvero immaginazione, quando causa naturale o occasionale dei suoi pensieri è il corpo; si chiama invece intelletto puro allorchè agisce da sè stesso, o piuttosto quando Dio agisce in lui, senza nessun rapporto necessario con ciò che avviene nel corpo » (pag. 72). Or è evidente che il concetto dell'immaginazione, e quindi il giudizio sfavorevole e unilaterale che il Malebranche ne dava e le norme che ne trasse per l'educazione e la vita morale, presuppongono la soluzione di tutti quei problemi che l'Occasionalismo implicava: in che rapporto è la mente umana col corpo e in che rapporto è con Dio? Come può muoversi un membro al cenno della volontà e come a un movimento esterno può corrispondere un volere

o un desiderio? Come può Dio agire nello spirito e in occasione di un moto di questo agire nel corpo o viceversa? E poichè tutti questi problemi non eran sorti col Malebranche soltanto, ma già avevan avuta la loro remota preparazione da Descartes al Geulincx, era opportuno appunto (anche per le conseguenze teoretiche che se ne possono trarre) mostrare come la teoria e la critica dell'immaginazione fossero in stretta dipendenza da tutto quel movimento intellettuale. Infatti per quanto brillanti e geniali siano le osservazioni svolte dal Malebranche sulla immaginazione, esse non si può dire in verità che concorrano efficacemente alla costruzione di una completa dottrina scientifica.

Invece col Gassendi, che è più libero dalle preoccupazioni di sistema e che corrisponde nel movimento intellettuale francese a quello che il Locke è nell'inglese, la osservazione psicologica si fa più imparziale e feconda di risultati, per quanto invero dell'immaginazione non abbia il Gassendi un concetto esatto, parendo che essa per lui, come osserva l'Ambrosi, si confonda colla funzione che più propriamente chiamasi memoria (pag. 99). Ma meglio ancora che col Gassendi si approfondisce l'analisi della funzione immaginativa in seguito al contrasto gnoseologico sorto fra l'indirizzo di Locke e quello di Leibniz. Ed è uno scolaro di questi, il più grande anzi fra gli espositori e divulgatori delle sue dottrine, il Wolff, quello che incomincia una vera e, per quanto allora si poteva, obbiettiva analisi dei fatti psichici; infatti egli per primo distingue bene la immaginazione riproduttrice dalla creatrice, determina le leggi di quella, analizza nella sua produzione e ne' suoi aspetti il sogno, determina i momenti per i quali passa l'immaginazione creatrice, studia i rapporti fra l'immaginazine e l'arte. Il quale efficace impulso dato agli studi psicologici in genere, onde essi venivano lentamente a districarsi fuori dalle maglie di problemi d'altra natura, era il primo notevole effetto di quel crescente moto naturalistico che dalle scienze fisiche si propagava pure alle morali.

Ma a questo punto, quando l'intrecciarsi più continuo e più serrato delle idee rende il movimento intellettuale più largo, più vario e più complesso, l'Ambrosi crede di dover dividere la sua esposizione seguendo un ordine direi così nazionale o etnografico. Il qual concetto, se ha per sè buone ragioni come il bisogno di ordine nella trattazione e una certa comunanza di indirizzo ne' filosofi appartenenti a un medesimo popolo, non mi pare che risponda perfettamente, nonchè al nesso storico e genetico delle teorie, allo scopo stesso dell'opera, la quale dovrebbe farci assistere alla integrazione crescente delle osservazioni psicologiche in una quasi completa dottrina dell'immaginazione. Al criterio etnografico avrei quindi preferito un criterio di ordinamento storico e logico, in modo che apparissero più chiari i rapporti fra i vari filosofi, quanto ciascuno apporti di proprio, e come per un'opera collettiva di eliminazione, di alcuni elementi, di assimilazione, elaborazione,

integrazione di altri si sia arrivati alle più complete dottrine recenti. Ma, a parte questo, è certo che l'opera dell'Ambrosi, quanto più avanza dal Wolff ai tempi nostri, acquista in profondità e larghezza di esame; il che del resto dipende pur, dalla natura delle dottrine che gli si presentano con più chiarezza, distinzione e ampiezza.

E, cominciando dagli italiani, noi apprendiamo notizia delle teorie non veramente originali ma abbastanza chiare ed esatte di alcuni nostri poco noti nel campo filosofico come il Muratori, il Soave, il De Grazia; veniam a conoscere quelle del Galluppi, sebbene la esposizione lasci il desiderio di saper meglio quanto egli debba agli associazionisti inglesi, de' quali invece si parla più avanti; apprendiam pure con profitto e con ammirazione la dottrina del Rosmini sulla funzione immaginativa, nella quale il grande roveretano notava come essenzialissimo carattere per la formazione delle immagini la esistenza di un *fine* al quale si dirige e per il quale si ordina tutto il lavorìo della immaginazione creatrice. Il Rosmini, dei filosofi italiani, compreso lo stesso Gioberti che trattò piuttosto i rapporti della immaginazione con la produzione artistica e col bello, è l'unico che veramente svolga una teoria abbastanza completa dell'immaginazione, che ne distingua le forme, che metta in luce quel che con maggiore esistenza fu chiarito dal Cousin e dalla sua scuola, cioè la « forza unitiva e sintetica dell'anima, dominatrice di tutte le forze singole e operanti in tutte le costruzioni dell'immaginazione, con leggi di unità e di armonia in vista di un *fine* » (pag. 159).

Più che a far conoscere la natura essenziale della immaginazione creatrice contribuirono gli inglesi a descriverne i processi secondo i principii dell'associazionismo. Ma anche qui si rivela l'inconveniente sopra notato che, essendo direi così lineare la esposizione nel senso etnografico, noi non possiam capire il perchè delle varie modificazioni e delle nuove pieghe che va assumendo la teoria della immaginazione da David Hume ad Alessandro Bain. Perchè il Mill cerca di escludere il carattere di finalità dal lavorìo dell'immaginazione? E perchè lo Spencer estende lo studio dell'immaginazione dalla psiche individuale alla psiche collettiva e alla evoluzione umana? Perchè e sotto quale influenza agisce il Bain quando riconosce all'immaginazione gran parte della sua attività interna? Tutte queste domande implicano il bisogno di conoscere i rapporti che legarono lo sviluppo della psicologia inglese alla evoluzione intellettuale e filosofica del resto d'Europa; che se questo apparisse, si vedrebbe chiaramente quanto la scuola degli associazionisti ha potuto conservare, quanto accogliere dal di fuori, dal momento che il Bain ammette fra le condizioni necessarie all'esercizio della funzione immaginativa la percezione chiara del fine da conseguire e insieme un sano apprezzamento dei mezzi per conseguirlo (pag. 234); condizione questa strettamente legata con la prima, portando seco la finalità un criterio di valutazione.

Più ampia e più interessante ancora si fa nel volume dell'Ambrosi l'e-

sposizione critica delle teorie sull'immaginazione dei filosofi francesi, non tanto dei sensisti del secolo scorso, quanto degli spiritualisti della prima metà del nostro. E infatti a questi ultimi, al Bonstetten che, si può dire, ne inizia la serie, al Cousin, al Biran, al Jouffroy, al Garnier si deve non pure uno studio sempre più profondo dell'immaginazione ma anche una energica ed efficace opera di rivendicazione dell'importanza grande ed essenziale che ha nella funzione immaginativa l'attività volitiva e cosciente. Al Bonstetten il merito di avere, per quanto in modo unilaterale, illuminato il rapporto del sentimento con l'immaginazione e di avere espressa l'efficacia dell'attività volitiva nella legge di armonia; al Cousin l'altro merito « di avere riaffermato i rapporti stretti e continui tra l'immaginativa e il resto della vita psichica, la quale concorre tutta quanta a far nascere una funzione da cui a sua volta è sostenuta e alimentata » (pag. 547); al Jouffroy il merito di avere ben distinte le due forme principali della funzione immaginativa, di averle ben descritte, l'una, l'immaginazione automatica, nei sogni e in parte nelle fantasticherie, l'altra, l'immaginazione diretta dall'intelligenza e dalla volontà, in quello che ha di essenziale e di importante per la vita umana; al Garnier infine il merito di avere sulle orme de' suoi grandi maestri svolta nel suo *Traité des facultés de l'âme* una completa dottrina sull'immaginazione, per quanto di lui non si possano accettare tutte le conclusioni, come quella in cui egli restringe l'opera dell'immaginazione a trarre dallo spirito umano oggetti il cui modello non deriva dall'osservazione (pag. 304), onde pure errando sostiene che la fantasia sa creare non solo la forma delle sue costruzioni, ma anche la materia di esse, come suoni, forme, colori, venendo così, come riconosce lo stesso Ambrosi (pag. 311) a « di troppo menomare » l'opera indispensabile dell'esperienza.

L'opera dei psicologi francesi si rivela dunque indubbiamente grande, acuta, ben diretta e feconda di risultati, onde non potevano i contemporanei e successori che approfondire o chiarire o di poco ampliare le dottrine sull'immaginazione già da quelli svolte. Infatti tra i filosofi tedeschi, se ne togli in parte il Kant e l'Herbart e per maggior parte il Wundt, invano si cerca una vera ed esauriente psicologia dell'immaginazione. Come già l'impulso che il Descartes aveva impresso agli studi psicologici diede luogo alle lunghe e complicate discussioni teologiche e metafisiche nelle quali si andò smarrendo la vena dell'indagine psicologica, così dopo E. Kant, che pure nell'Antropologia aveva analizzate le due funzioni riproduttrice e produttrice dell'immaginazione sensitiva, e nella Critica della ragion pura aveva esaminata l'immaginazione in quanto ha riferimento all'intelletto e alla ragione, ond'egli le attribuisce l'ufficio di schematizzare gli oggetti delle nostre sensazioni, e nella Critica del giudizio aveva studiata l'opera dell'immaginazione intellettiva in quanto è formatrice dell'ideale del bello; dopo E. Kant, dico, l'impulso gagliardo da lui impresso a tutta la speculazione filosofica fece

pur smarrire nella foresta immane ed eccelsa della metafisica idealistica l'umile vena dell'indagine psicologica. Onde, come bene osserva l'Ambrosi, « caratteristica propria della scuola tedesca in genere, si è che in essa la dottrina dell'immaginazione da principio conserva ancora in gran parte la sua indole psicologica e considera questa facoltà come una funzione subbiettiva del nostro spirito, inerente alla nostra attività interna, subordinata a questa in tutte le fasi del suo sviluppo e ben distinta dai prodotti di cui è capace specialmente nel campo dell'arte; ma poscia a poco a poco finisce coll'assumere non solo carattere estetico, ma anche carattere metafisico, e allora la funzione immaginativa viene considerata come un principio obbiettivo e reale, che esisterebbe, sotto una forma somigliante alla nostra immaginazione interna, non solo al di dentro, ma anche al di fuori dello spirito umano, nella natura incosciente, e presiederebbe, con nomi diversi secondo i casi diversi, alla creazione tanto del nostro mondo soggettivo, ideale e fantastico, quanto, giusta l'ipotesi di qualche sistema più ardito, (quello del Froschammer) dell'universale realtà oggettiva » (pag. 321-2). Per le quali cose appare evidente che della psicologia dell'immaginazione, il Fichte, lo Schelling e l'Hegel, lo Schopenhauer, l'Hartmann e il Froschammer nulla veramente di nuovo e di positivo ci apprendono. Piuttosto vediamo che per il Fichte l'immaginazione ha « l'ufficio essenzialmente metafisico di compiere nelle profondità dell'inconscio il miracoloso sdoppiamento dell'unità dell'Io in quella dualità del soggetto e dell'oggetto, che poscia appare alla superficie luminosa della coscienza » (pag. 351); per lo Schelling invece l'immaginazione, nella quale già si combinano i termini contrarii della necessità e della libertà, della natura e dello spirito, riesce a compiere e a produrre l'unità del finito e dell'infinito nel bello e nell'opera d'arte; per l'Hegel pure l'immaginazione è essenzialmente la facoltà creatrice del bello artistico il quale è dato da una fusione armonica dell'elemento razionale con la forma sensibile delle cose, compiuta col sussidio indispensabile di una sensibilità viva e squisita e di una riflessione attiva e profonda (pag. 376), e attuata progressivamente nelle tre fasi: simbolica, classica, romantica, per le quali passa l'arte fino a trasformarsi con la prevalenza del pensier puro in religione rivelata e in filosofia. Così parimenti l'immaginazione ha un significato del tutto metafisico nei filosofi della volontà e loro continuatori: nello Schopenhauer essa appare identificata col libero esercizio della intelligenza, quando questa, per l'eclissarsi della coscienza dell'Io, cioè della volontà, arriva alla contemplazione puramente oggettiva di ciò che v'ha di essenziale e di stabile nei fenomeni, e quindi alla produzione artistica, la quale di conseguenza ha diversi gradi e forme a seconda del grado e della forma di lotta e di emancipazione dell'intelligenza sulla volontà (pag. 439); nell'Hartmann la funzione immaginativa creatrice dell'arte si esercita principalmente nell'inconscio dell'ispirazione o della preparazione remota dello spirito,

onde, come osserva l'Ambrosi, la psicologica dell'immaginazione si trasforma in una psicologia dell'invisibile (pag. 462); per il Froschammer infine l'immaginazione, in quanto, secondo lui, presiede a tutta quanta la vita teoretica e pratica dello spirito e insieme segna il passaggio tra la sensibilità e l'intelligenza, non è altro che la forma più alta e cosciente in cui si manifesta lo stesso principio « che fa apparire nella natura le forme viventi, le quali possono considerarsi come una specie d'immagini oggettive » (pag. 492).

Senonchè, dopo d'aver conosciute le dottrine, pur geniallssime e profonde, dei filosofi tedeschi sul bello e sull'arte, sulla vita e sul mondo, può sorger dubbio se la lunga esposizione dell'Ambrosi, per quanto condotta con chiarezza e con evidente serietà e profondità di studio, non sia per rispetto al tema e al resto dello svolgimento alquanto sproporzionata. Il qual dubbio si fa più forte quando si consideri la minor parte fatta non tanto all'Herbart quanto al Wundt, che non solo è il vero grande instauratore e promotore degli studi psicologici in genere, ma che anche, in mòdo particolare, è quello come appare dallo stesso libro dell'Ambrosi, che ha più profondamente ed esattamente studiato il lavoro immaginativo. Infatti il Wundt distingue immaginazione da memoria e da intelligenza trovando nella prima legami appercettivi, nella seconda legami associativi, nella terza elementi astratti e simboli a loro corrispondenti nel linguaggio; distingue e descrive con grande esattezza il funzionamento passivo e quello attivo della immaginazione; vede in questo come essenziale la presenza di un disegno fondamentale sotto forma, se non di idea, almeno di intuizione sensibile; esamina il funzionamento attivo delta fantasia in sè stesso e nei suoi rapporti con l'intelligenza; insiste infine molto opportunamente su due concetti che si posson dire fondamentali nella psicologia moderna, cioè sulla inter-relazione e inter-dipendenza continue di tutte le funzioni psichiche, manifestazioni di una sola energia; e sulla attività della appercezione che, come giustamente osserva l'Ambrosi, corrisponde in sostanza a ciò che altri chiama io, anima, coscienza (pag. 405). — Questo è veramente il risultato più cospicuo a cui dopo tanto errare per i labirinti della teologia e della metafisica è potuta arrivare la psicologia dell'immaginazione; e da questo deve riprendere lo scienziato il cammino per approfondire ed esaurire l'analisi.

La quale ora si appresta a compiere l'Ambrosi. E certo egli, che ha felicemente condotta a termine la lunga introduzione storica, saprà, col largo sussidio dei moltissimi studii psicologici che in questi ultimi anni furon promossi con tanta costanza, con tanto ingegno e con tanta fortuna in Europa e in America, darci una completa trattazione teorica del suo tema. E ne avrà complemento la psicologia, e ne trarranno ausilio gli studi di estetica di pedagogia e di morale.

GIOVANNI VIDARI.

BOLLETTINO PEDAGOGICO E FILOSOFICO

G. B. Gerini: **Gli scritti filosofici e pedagogici di G. Allievo nel quinquennio 1893-97.** — Asti, Boignolo, 1898.

Non è la prima volta che il G. si occupa delle dottrine antropologiche e pedagogiche dell'Allievo onde questo nuovo studio che ne fa, dev'esser considerato come un seguito di quelli precedenti. Ed infatti egli esamina i libri del suo valoroso maestro scritti dopo il '93, tempo in cui il G. pubblicò il secondo suo lavoro « *Intorno le opere di G. Allievo.* Esamina ed espone le idee fondamentali filosofiche e pedagogiche con molto talento e con molta sicurezza che gli viene dalla familiarità che ha con esse dottrine: con avvicinamenti alle dottrine esposte avanti e con ricordi storici le rende chiare e ne mostra la genesi e la filiazione. S'intrattiene prima sui *saggi filosofici*, indi passa a dimostrare il merito degli *scritti pedagogici* e di quelli riguardanti la *storia della pedagogia.* Di parecchi di questi lavori dell'Allievo più volte la *Rivista* ha mostrati i pregi e l'importanza. Nella conclusione il G. ricordando la operosità veramente ammirabile del prof. Allievo dice che le « molteplici scritture teoriche esposte sono una logica e moltiforme, esplicazione della personalità che per lui è la determinazione più completa ed il significato più razionale ed esplicato del Teismo e dello spiritualismo — esse mostrano quella mirabile continuità di pensiero che è propria delle menti ordinate e vigorose. E fermandosi a notare le belle qualità del dettato segue a dire che per l'Allievo nel sentimento nel rispetto della dignità umana ha il primo fondamento l'educazione, e che l'alto concetto di questa dignità guida il filosofo torinese nell'esame delle dottrine che la misconoscono.

Prof. G. B. Gerini: **Antonio Possevino, scrittore educativo.** — Torino Paravia, 1898.

In questo piccolo opuscolo il G. dopo aver accennato con brevità, ma accuratezza, alla vita del Possevino, e data un'idea chiara della *Bibliotheca selecta,* si ferma a notare i pensieri educativi racchiusi nel lib. I della *Bibliotheca.* Il G. avverte benissimo che in questi pensieri si delinea quella pedagogia che viene seguita dalla Chiesa dopo il Concilio di Trento. Sotto questo aspetto storico l'esame succinto che ne fa, riesce molto interessante. Avremmo desiderato che si fosse trattenuto più lungamente a cogliere in alcuni punti principali le differenze tra queste e l'idee direttive della peda-

gogia anteriore e specie di quella seguita dalla Riforma. Ma forse per uno spirito di prudenza egli ha voluto limitare il suo compito, chè altrimenti la questione gli si sarebbe accresciuta con le considerazioni sul rifiorimento di tutta l'educazione ecclesiastica di quel tempo, la quale cercò opporsi quella universitaria che si era formata e cresciuta in opposizione ai seminarii ed ai monasteri del Medio Evo.

L. F. Ardy: **Nuovo saggio di Temi di Psicologia, Logica ed Etica,** ecc. — Udine, Del Bianco, 1898.

Sono in tutto ventiquattro temi, sei di psicologia, sei di logica, altrettanti di morale e di estetica e procedenti secondo il metodo esposto e praticato nel primo volume di questi saggi i quali adoperati convenientemente riescono di non poca utilità della scuola e della educazione della mente giovanile. Lo svolgimento di alcuni di essi suppone cognizioni tali che è difficile trovare nei giovani, quando non sieno antecedentemente preparati dalla viva voce dell'insegnante. Perciò essi possono servire bellamente ad ampliare l'insegnamento filosofico al di là dei limiti tracciati dai Programmi, avvantaggiandosi la cultura specialmente di quelli i quali non sempre hanno comodità e mezzi ad accrescerla.

Dr. Ernst Mach: **Contributions to the Analysis of the sensations,** traduzione inglese di C. M. Williams. — Chicago, The open Court publishing Company, 1897, pag. X-208.

In questo libro che riceviamo sotto la forma di uno di quegli eleganti volumi a cui ci hanno ormai abituato gli editori americani, si contiene una chiara traduzione inglese dal tedesco, che il signor C. M. Williams ha avuto la felice idea di fornirci degli interessanti contributi che all'analisi delle sensazioni ha portato il Dr. Ernst Mach, già professore di fisica nell'Università di Praga e ora professore di scienza induttiva all'università di Vienna. Il contenuto del libro è tutto d'indole psico-fisica e sotto questo rispetto vi si trovano utili ricerche specialmente intorno al formarsi delle intuizioni di spazio e di tempo, intorno alle sensazioni visive e uditive, alle loro relazioni reciproche e a quelle che hanno con gli elementi psichici. In due importanti appendici il Mach tratta dei fatti e simboli mentali e di un suo ingegnoso e nuovo esperimento acustico per il quale l'osservatore riesce, mediante fiammelle riflettentesi in uno specchio girante, a *vedere* tante vibrazioni quante ne *ode*.

Prescindendo da tutto il merito innegabile e indiscutibile che ha il libro nella parte che è più tecnicamente fisica, a noi interessa notare soltanto, sotto il rispetto filosofico, che l'autore tiene a dichiararsi contrario ad ammettere come reale l'unità dell'Io, riducendola a un'unità puramente ideale, capace però di sussistere anche dopo cessata la nostra esistenza materiale. Il Mach risolve tutto il nostro mondo interno in un'infinità di elementi sensitivi,

che proiettati al di fuori di noi ci forniscono la rappresentazione di quei corpi che i fisici hanno torto di non considerare sempre come un complesso di sensazioni; soltanto alle sensazioni va rivendicata una vera realtà: la sintesi loro basta a produrre così l'unità del nostro *Io*, come quella dei singoli corpi esterni e di tutto l'universo. Donde risulta che l'illustre fisico tedesco alla rara competenza nella materia da lui professata, unisce in tutte le sue ricerche una completa informazione dei moderni risultati a cui è giunta la dottrina della conoscenza, mostrando peraltro una spiccata tendenza verso le recenti teorie associazionistiche inglesi, nella quale non tutti saranno disposti a seguirlo.

L. A.

BERNARD-LEROY: **L'illusion de fausse reconnaissance.** — Paris, Alcan, 1898.

Tra le illusioni relative al tempo, una delle più curiose è certo quella che si chiama falsa memoria, falsa riconoscenza, impressione di quel che s'è visto. Esso consiste essenzialmente in ciò che pare si vegga per la seconda volta, e si crede di riconoscere un insieme di circostanze che in realtà si vede per la prima volta. Tale fenomeno non è raro, eppure non aveva ancora attirato su di sè l'osservazione dei psicologi. Il Leroy ora studia in questo volume prima lo stato storico della questione, indi i caratteri fondamentali dell'illusione della falsa riconoscenza, un certo numero di forme speciali, i fenomeni accessori, le conseguenze psicologiche, le complicazioni, e il prognostico e il diagnostico, l'etiologica. Termina il volume con l'esposizione di un gran numero d'osservazioni raccolte o dall'A. stesso o da altri psicologi e filosofi che han saputo con sagacità analizzare questo fatto. Il libro riesce quindi di un grande interesse per psicologi e medici ed altri scenziati che tengon dietro alla soluzione dei problemi psicologici.

E. NAVILLE: **Le Libre arbitre.** — Paris, Alcan, 1898.

La prima edizione di questo libro apparve nel 1890. In questa seconda edizione corretta, l'A. cerca di precisare e svolgere meglio il suo pensiero in alcuni punti. E. Naville, che parteggia per il libero arbitrio, avverte che la negazione del libero arbitrio ha diverse origini: i progressi della fisica che han generalizzato l'idea del determinismo dei fenomeni; i progressi della fisiologia che han mostrato sempre più generale l'influenza del corpo sullo spirito; e infine un origine d'ordine logico e metafisico nata da una falsa interpretazione del principio di causalità, principio che è il fondamento di ogni ricerca scientifica. Formatasi così chiara in lui la posizione del suo problema si prepara a risolverlo con preparazione conveniente e con energia e acutezza di criterio prudente ma acuto. Egli vuole che la filosofia riconosca, che se il determinismo è il postulato di tutte le scienze fisiche e fisiologiche, l'ammissione di un elemento di libertà relativa è, non meno certamente, il postulato di tutte le scienze psicologiche e morali.

L. M. Billia: **L'unità dello scibile e la filosofia della morale.** — Torino, 1888.

È una prolusione al Corso libero di filosofia morale che il Billia tiene nell'Università di Torino. E con una forma svegliata e molto diversa dalla solita gravità accademica il Billia dimostra che la massima unità dello scibile è nell'idea della sapienza. « L'unità dunque dello scibile finisce e comincia nella morale per modo che questa è essa medesima l'unità del sapere e del sapere e del fare, e l'unità del sapere alla sua volta non è fuori dell'ordine morale » (p. 16) In una nota a questo punto scrive che il corso fatto nell'anno scolastico 1897-98 è stato informato a questo concetto « che l'ordine morale è supremo in sè stesso (contro l'immoralismo hegeliano che lo nega o non lo capisce) e quindi la morale è scienza prima e non scienza derivata » (p. 22).

Avv. F. Pietropaolo: **Genesi ed evoluzione del Dritto.** — Milano, Società editrice libraria, 1898.

Questo lavoro, pubblicato nel periodico *Filangeri* (anno XXII, n. 5-1897) si divide in due parti. Nella prima l'A. s'intrattiene a svolgere le idee sue sulla *sociologia giuridica*.

Che cosa vuol intendere l'A. con sociologia giuridica, si fa manifesto da quel che dice a principio della trattazione »: Da tre differenti aspetti può considerarsi il vocabolo *diritto* cioè, come *facoltà*, come *legge* e come *scienza*. Considerandolo come facoltà ci troviamo nel campo del *diritto naturale;* considerandolo come legge, ci troviamo nei confini del *diritto positivo* considerandolo come scienza, ci troviamo nel dominio della *sociologia giuridica*, la quale comprendendo in sè la parte più importante della morale e della sociologia, della preistoria e della etnologia, della linguistica e della scienza delle religioni può considerarsi come la propedeutica del diritto naturale e del diritto positivo ». Indi viene svolgendo la genesi del diritto risalendo le più lontane epoche storiche; anzi va più in su ancora, egli entra nell'indefinito e oscuro campo della preistoria per interrogare quei pochi frammenti tradizionali che ci indicano popoli ed istituzioni dei quali o si sono smarrite le tradizioni o non si ebbero storie. Tutta questa ricerca storica l'A. fa per dimostrare che il fondamento del diritto « non può rinvenirsi fuori dell'uomo, ma nella sua convivenza sociale; che non può riporsi al di là della natura, ma entro i confini di essa; e che infine è un assurdo il volerlo stabilire in una causa invisibile divina ed assoluta ». Nelle molteplici vicende storiche ed etnologiche che fa, l'A. si sforza appunto di mostrare la relatività dei diritti coi bisogni particolari e le condizioni civili di un popolo, la mutabilità e la variabilità dell'idea del diritto da una gente all'altra, da una regione all'altra, tra popoli civili e tra selvaggi.

La ricerca per sapere quando e come sorse il diritto lo ingolfa nella oscura

e intricata questione dell'origine dell'uomo. Determinate le norme di vita delle prime razze, passa ad esaminare i più elementari diritti della personalità umana che l'A. crede possibilmente abbiano avuto esistenza in quelle razze antichissime. Essi sono: Diritto alla vita e all'integrità personale — Diritto alla libertà — Diritto di difesa — Diritto di lavoro, di proprietà e di assistenza — Diritto alla sociabilità, al lavoro, all'uguaglianza.

Di tutti questi diritti ritorna a ragionare nella seconda parte dove espone le dottrine intorno ai diritti naturale e positivo secondo la mente dell'Ardigò, ma che l'autore fa sue unendole a molte altre idee tratte da altri autori i quali professano i principii della filosofia positiva più vicini all'antico materialismo.

G. Renard: **Le Régime socialiste**. — Paris, Alcan 1898 (L. 2,50).

L'autore si è adoperato di raccogliere e comporre in un corpo di dottrine le teorie socialiste sparse in un gran numero di grossi volumi e di piccoli ospuscoli e presentarle in un ordine logico e chiaro e con brevità efficace. Non è solo un lavoro d'insieme, ma di sintesi. Non indica le fonti da cui attinge perchè *je tiens*, dice, *à garder seul la responsabilité de mes opinions*, non pretendendo di parlare in nome di una persona, nè di una scuola, nè d'un partito. Esamina la questione sociale sotto un doppio aspetto politico ed economico e i dati del problema considera come essendo in un tempo scientifici e morali. Da una parte si fonda su quel che oggidì si conosce delle leggi che presiedono all'evoluzione sociale, delle condizioni alle quali essa è sottomessa, e delle necessità naturali dalla quale non può sottrarsi. Dall'altra non perde mai di vista che lo scopo da conseguire è di fare in maniera che ciascun membro della società possa, senza nuocere agli altri, anzi aiutandoli, sviluppare quelle attitudini di cui è fornito, avere la sua parte legittima nei godimenti di corpo, di cuore e di spirito che gli offre il mondo in mezzo al quale vive e mettere a profitto lo scambio di felicità relativa che gli assegna la personale sua natura. Talchè procedendo da quel che è verso quel che deve essere, l'A. si sforza di conciliare nella misura del possibile, la giustizia e l'utilità, la libertà profondamente rispettabile dell'individuo e l'organizzazione razionale delle società. Tutta l'opera è divisa in tre parti; nella prima si esaminano i principî generali, nei tre capitoli, cioè la posizione del problema — i due aspetti della questione sociale — principî secondo i quali bisogna dare la loro parte agli individui e alla società nel dominio politico e in quello sociale. In altri tre capitoli si suddivide la seconda parte consacrata all'organizzazione politica, le libertà necessarie, le funzioni della società, il meccanismo dell'organizzazione sociale. Dell'organizzazione economica si occupa la terza parte in tre capitoli, l'uno sull'organizzazione della produzione, l'altro sulla ripartizione del lavoro, e infine sulla ripartizione dei frutti del lavoro.

Dr. Oscar Bensow: **Zu Fichtes Lehre vom Nicht-Ich.** (*Sopra la dottrina del Non-Io di Fichte*). — Berna, Steiger e Cie. 1898. Pagine 41.

Questo breve lavoro, notevole per ordine, chiarezza e dottrina, è apparso nel volume XII dei *Berner Studien zur Phylosophie und ihrer Geschichte*, che pubblica a Berna il Dr. Ludwig Stein, di quella università. Nella prefazione l'autore si propone di esaminare i rapporti che passano tra la dottrina del Fichte e quella del Kant. Il Fichte afferma, com'è noto, che la sua dottrina concorda pienamente con quella del Kant, mentre invece il Kant rigetta questa concordanza, forse, come ritiene il Fichte, per non avere avuto diretta conoscenza delle opere del Fichte stesso, o per non essere riuscito a mettersi nella medesina corrente delle idee di lui. Checchè ne sia di ciò, all'A. del presente lavoro interessa stabilire se il Fichte abbia o no ragione di affermare questa coincidenza tra la sua e la dottrina del Kant. poichè si tratta di sapere se la sua filosofia sia o no un assoluto idealismo. A tal fine il Dr. Bensow si propone di esaminare: 1° il sistema del Kant come apparve al Fichte e come dovrebbe essere inteso secondo le conseguenze derivanti dalle premesse di questi; 2° il sistema del Fichte, come l'intese e volle fosse inteso il suo autore, e come dev'essere considerato in base alle sue premesse. Dopo uno sguardo storico sopra il passaggio dal Kant al Fichte attraverso Reinhold, Enesidemo Schulze, Maimon, e Beck (pag. 7-12) il Bensow prende in esame la soluzione data dal Fichte al problema della conoscenza (pag. 12-19), così nel suo aspetto teoretico (pag. 25-28), come nel suo aspetto pratico (pag. 28-35), e in un paragone generale tra la dottrina dell'autore della *Critica della Ragion pura* e l'autore della *Dottrina della Scienza* conclude (pag. 35-38) che il Non-Io del Fichte, considerato come un assoluto prodotto dell'Io, non può essere in nessun modo confuso con la *cosa in sè* del Kant, mentre invece ove sia preso come un'attività opposta all'attività dell'Io, ma a questa strettamente congiunta, sì da formare con essa quella medesima unità in cui si sintetizzano il soggetto trascendentale e l'oggetto trascendentale del Kant, non si può allora disconoscere la profonda somiglianza che esso ha con la *Cosa in sè* del Kant.

L. A.

L. F. Ardy: **Libertà, Evoluzione, Nazionalità.** — Udine, Del Bianco, 1898.

Con nobiltà di pensieri, nobiltà di sentimenti e parola calda ed efficace il prof. Ardy in questo discorso illustra il cinquantesimo annivessario dello Statuto nel Liceo di Udine. Ricorda le benemerenze di Carlo Alberto e degli uomini illustri che cooperarono con Casa Savoia per il Risorgimento della patria nostra ad indipendenza ed unità di Nazione. Ha poi con onestà e serenità di pensiero determinati il significato vero dello Statuto e la natura del governo rappresentativo e la possibilità del progresso civile armonizzato con quello. E senza bagliori di retorica sa avvivare e determinare nel cuore

e nella mente dei giovani le idee di religione, di patria ed umanità che loro debbono essere criteri della vita e perenne fonti di cittadine virtù.

L. M. Billia: **Una fissazione hegheliana.** — Torino, 1898.

È una risposta un po' vivace all'articolo che il prof. R. Mariano pubblicò nella *Nuova Antologia* sul *Rosmini e la sua condanna.* La fissazione è il volere trovare il panteismo nelle dottrine rosminiane. Il Billia con citazioni opportune fa vedere l'errore di tale affermazione.

F. Masci: **Relazione alla R. Accademia di Napoli per il Concorso a premio dell'anno 1887.** — Napoli, Tip. della R. Università, 1898.

Nel gennaio del 1896 l'Accademia di scienze Morali e Politiche di Napoli per stimolare la produzione scientifica e la cultura italiana, specie nelle provincie meridionali, bandì un concorso col premio raddoppiato di lire mille su temi proposti dalla sezione filosofica entro un termine di quasi due anni. I temi proposti eran due a scelta: a) *Dei principali indirizzi della filosofia contemporanea;* b) *Delle opere e della dottrina di St. Gatti* ecc. Furono presentate tre memorie sul primo tema: nessuno tentò il secondo. Il prof. Masci con brevità e con evidenza riferisce sui lavori presentati esponendo sommariamente il contenuto loro e indicandone i difetti con ponderatezza senza dimenticare i pregi di due di essi, però non sufficenti non solo per conseguire il premio ma neppure l'*accessit.* Intanto considerando che il tema pur posto ha dato occasione di lavoro il M. consiglia all'Accademia di riproporre il tema sui varii indirizzi della filosofia contemporanea anche pel prossimo concorso, e per dar maggior libertà agli scrittori e per esplorare qualche nuovo lato dell'attività speculativa vi aggiunge un altro tema ch'egli formula così « *L'Estetica* di *Kant e della scuola romantica e l'Estetica positivista.*

Ma l'Accademia ne ha accettato il consiglio? e qual'è il tempo assegnato? sarebbe stato utile indicare, come breve nota alla pregevolissima relazione del prof. Masci, le deliberazioni prese per averle potute riferire e arrecar utilità ai nostri lettori, molti dei quali potrebbero forse concorrere.

CORRISPONDENZA[1]

Ancora dei **Saggi sulla Teoria della Conoscenza**, del Dott. GUASTELLA.

I miei «Saggi sulla teoria della conoscenza» hanno un doppio oggetto: studiare la metafisica come un fatto naturale dello spirito umano, nella sua genesi e nelle varie forme ch'essa prende per lo sviluppo e l'applicazione differente dei suoi concetti fondamentali; e discuterne la validità obbiettiva, per l'esame dei principii e dei presupposti comuni su cui i diversi sistemi sono fondati. Siccome uno dei presupposti su cui tutti i sistemi metafisici, consapevolmente o inconsapevolmente, sono fondati, è, come intendo mostrare nel 3° Saggio, che vi siano delle conoscenze *a priori* sul reale, cioè sull'esistenza delle cose; e le quistioni di metodo devono avere la precedenza su tutte le altre; così la prima quistione che s'impone al nostro esame, nella discussione del valore obbiettivo della metafisica, è se siano possibili o no delle conoscenze *a priori* nell'esistenza delle cose. L'oggetto del 1° Saggio è di dare una risposta a questa quistione.

Perciò, prendendo per base, e modificando in alcuni punti, la classificazione di Stuart-Mill, io divido tutti i giudizi in due classi: quelli sulla coesistenza (esistenza simultanea) e sulla sequenza (esistenza successiva), che io chiamo con un nome unico «giudizii sull'esistenza»; e quelli sulla somiglianza e sulla differenza, che, prendendo la prima di queste due parole in un senso più largo, chiamo promiscuamente «giudizii sulla somiglianza». La divisione, d'ogni tempo ammessa, dei giudizii in *a priori* e *a posteriori*, esattamente tracciata, corrisponde secondo me a queste due classi: i giudizii sulla *somiglianza* possono formarsi *a priori*, ma quelli sull'esistenza sono sempre *a posteriori*. Questa differenza dipende da un fatto assai ovvio (eppure costantemente trascurato) dell'osservazione interiore, cioè che, per conoscere le somiglianze e le differenze delle cose, basta di esaminare le loro rappresentazioni, e non è necessario l'esame attuale delle cose stesse rappresentate; mentre, al contrario, il solo esame delle nostre idee non potrebbe apprenderci se esistano o no le cose corrispondenti a queste idee, nè se queste cose si seguano o si accompagnino, nè, supposto che noi sappiamo d'altronde che esse si seguono, quale sia l'ordine della loro successione. Un giudizio sulla *somiglianza* può dunque ricavarsi dalla semplice inspezione delle

(1) Di quest'opera demmo già il resoconto nell'ultimo fascicolo di questa *Rivista*. Ora l'A. per illustrare meglio il suo volume c'invia il seguente *Auto-cenno* che volentieri pubblichiamo. (LA REDAZIONE).

nostre idee, anteriormente all'osservazione delle cose stesse; ma per fondare con giudizio sull'*esistenza* l'inspezione delle idee non basta, e bisogna ricorrere necessariamente all'osservazione delle cose, cioè all'esperienza.

Ma uno dei presupposti fondamentali della metafisica è, come ho detto, la possibilità di conoscenze a priori *sul reale, sull'esistente*. In effetto, l'oggetto della metafisica non è, come quello della matematica pura, di conoscere dei semplici rapporti di somiglianza (che non sono che mere vedute del nostro spirito che mette in confronto gli oggetti), ma di conoscere il reale, cioè l'esistenza delle cose e il modo di questa esistenza. Ne segue che il risultato a cui io pervengo nel 1° saggio, cioè che non vi hanno giudizi a priori sull'*esistenza*, ma solo sulla *somiglianza*, contiene virtualmente la dimostrazione dell'inanità radicale di ogni metafisica.

Il 1° Saggio è diviso in 9 capitoli, Nel 1° dimostro che non vi hanno idee astratte, ma solamente idee di cose concrete e particolari (*immagini*). Questo principio è d'una grande importanza anche per i Saggi susseguenti: esso costituisce secondo me la vera base dell'empirismo, ed implica l'inconcepibilità assoluta del sovrasensibile (perchè pensare, secondo questo principio, è *immaginare*, e un'*immagine* non essendo che una sensazione allo stato debole, noi non possiamo immaginare se non ciò che potremmo sentire). Ma nel 1° Saggio io me ne servo sovra tutto per mostrare che non vi hanno giudizi *analitici*, e che i giudizi a priori a cui Kant ha dato questo nome, non sono che una specie dei giudizi sulla *somiglianza*.

Nel 2° capitolo dimostro che l'oggetto delle nostre affermazioni è la sequenza o coesistenza dei fenomeni o la loro somiglianza o differenza. La mia dimostrazione è fondata sovratutto su un'analisi dell'idea di sostanza, in cui fo vedere che le nostre idee delle cose o sostanze si risolvono in idee di sensazioni, con relazioni di successione e di simultaneità, e quale deve essere il rapporto fra queste sensazioni, successive e simultanee, perchè esse si fondano, per dir così e si consolidino, nella rappresentazione unica di una cosa o sostanza.

Nei tre capitoli seguenti fo la critica delle dottrine *razionaliste*, che misconoscono che tutti i giudizi a priori sono sulla *somiglianza*, e ne ammettono anche sull'*esistenza*. Nel 3° esamino il *razionalismo* in generale; mostro come le difficoltà della dottrina ordinaria dei giudizi a priori non si ritrovano nella mia, e come da queste difficoltà siano nate delle ipotesi sussidiarie, che accompagnano per il solito la dottrina *razionalista*, e di cui le due più importanti sono confutate nel 4° e nel 5° capitolo.

Quella che io confuto nel 4° è che tutti i giudizi a priori o pretesi tali sono analitici. In questo capitolo, per mostrare che nè il giudizio nè il ragionamento possono essere dei processi puramente analitici, io cerco anche di corroborare il principio di Stuart-Mill e di Bain, che l'inferenza è sempre dal particolare al particolare e fondata sull'analogia, difendendolo contro

certe proposizioni contrarie di alcuni logici fra di cui questi due stessi filosofi.

L'altra ipotesi sussidiaria del *razionalismo*, che io esamino nel cap. 5° è la dottrina di Kant sui giudizi sintetici a priori, che li deriva dall'elemento formale della nostra conoscenza. Io ammetto che vi hanno dei giudizi sintetici a priori, ma nego che Kant abbia realmente spiegato, com'egli si era proposto, la possibilità di questi giudizi.

Nel 6° cap. stabilisco la mia dottrina sui giudizi a priori sull'esame delle classi più importanti di questi giudizi, che sono: i principii delle matematiche pure (scienza dei numeri e geometria), e le proposizioni che Kant ha chiamato analitiche. Mostro che queste conoscenze sono realmente dei giudizi a priori, e dei giudizi sintetici, e che non implicano altre affermazioni che sulla *somiglianza*.

Nel 7° cap. combatto la dottrina degli empiristi inglesi sulle verità necessarie, che spiega queste verità per la legge dell'associazione inseparabile; e nell'8° spiego perchè i giudizi sulla *somiglianza* siano necessari e, dentro certi limiti, a priori, e mostro che ciò che vi ha in essi di veramente a priori, cioè di anteriore all'esperienza, non è che questo postulato indimostrabile, che i rapporti (di somiglianza) percepiti fra le nostre rappresentazioni corrispondono ai rapporti percepibili fra le cose stesse.

Nel 9° ed ultimo capitolo, infine, mostro che questo postulato è uno di quelli implicati in tutte le nostre operazioni intellettuali, che tutti insieme costituiscono il *postulato universale* della corrispondenza fra il pensiero e le cose; e che perciò la mia dottrina sui giudizi a priori non è in contraddizione con lo spirito generale della filosofia empirista. Nello stesso capitolo esamino pure il *postulato universale* di Spencer, cioè il criterio dell'inconcepibilità della negativa: mostro contro questo filosofo che esso non può servire a fondare la realtà del mondo esteriore e i primi principii della scienza; e contro i suoi avversari che noi dobbiamo ammetterlo realmente come un criterio della verità. La conclusione del capitolo e di tutto il libro è che, mentre un empirismo incompleto rinchiude in stretti limiti l'intelligenza, un empirismo rigoroso (qual'è quello che io pretendo di professare) rovescia questi limiti, perchè non riconosce niente al di là dell'esperienza.

RIVISTE

Revue philosophique. — Juin 1898: Psychologie du malade, *E. Tardieu.* — La catégorie psychologique de la classification révélée par le langage, *R. De La Grasserie.* — Quelques traits de la psychologie des Slaves, *Sikorsky.* — Observations et documents: Sur la mémoire dans le rêve, *P. Tannery.* — *Analyses et comptes rendus.* — *Revue des périodiques étrangers.* — *Livres nouveaux.* — *Table des matères.*

— Juillet 1898: L'idée d'évolution et l'hypothèse du psychisme social, *E. De Roberty.* — L'enseignement intégral, d'après un livre récent, *G. Compayré.* — L'inconcevable, *E. Récéjac.* — Revue générale: Travaux récents sur la personnalité et le caractère, *F. Paulhan.* — *Analyses et comptes rendus.* — *Revue des périodiques étrangers.* — *Correspondance.* — *Livres nouveaux.*

— Août 1898: La mesure en psychologie individuelle, *A. Binet.* — La perception monoculaire de la profondeur, *B. Bourdon.* — La recherche du particulier, *G. Gaillard.* — Notes et discussions: Le souvenir dans le rêve, *V. Egger.* — Sur l'illusion dite « Depersonnalisation », *E. Bernard-Leroy.* — Revue générale: Les travaux récents de psychophysique, *V. Henry.* — Revue critique: Un physiologiste idealiste (Max Verworn), *R. Manzoni.* — *Analyses et comptes rendus.*

— Septembre 1898: La dissolution de la foi, *Dugas.* — L'intuition motrice, *Dubreuque.* — La partie sociale de la croyance, *C. Bos.* — Observation et documents: L'expression des cadavres, *Ch. Féré.* — *Analyses et comptes rendus.* — *Revue des périodiques étrangers.* — *Livres nouveaux.*

Annales de Philosophie chrétienne (Denis). — Mai 1898: Les monstres doubles au point de vue psychologique et religieux, *Récigneul.* — De l'altruisme et de la religion de l'humanité, *Crouslé.* — Bon sens et raison, *Charaux.* — La morale de Descartes, *Binet.* — Le sentiment esthetique, *Mourre.* — Revue des Revues, *De Vorges* — etc.

— Juin 1898: La conscience des sensations, *Peillaube.* — Qu'est-ce que l'atomisme, *P. Tannery.* — La physique de Descartes et la physique moderne, *Ackermann.* — Théorie Kantienne de la liberté, *Fénard.* — Platon et la question sociale, *Tiger* — etc.

— Juillet 1898: Etudes sur le cerveau, *Soury.* — Leon Ollé Laprune, *Segond.* — Les hypocrisie de la passion, *Piat.* — Du rôle des miracles dans l'apologétique de Pascal, *Nourry.* — A propos des universaux, *De Vorge* — etc.

— Aout-Septembre: Efficacité du raisonnement, *Martin.* — Le magnétisme animal et l'observation scientifique, *Ferrand.* — Le dogmatisme morale, *Laberthonnière.* — Etudes sur le cerveau, *Soury.* — L. Ollé-Laprune, *Segond.* — Les postulats de la raison pratique, *Fénart.* — Y a-t-il une science du surnaturel, *Noel.* — Les fondements de la géometrie d'après Roussel, *Lechalas.* L'evolution esthétique des états d'âme en face de la nature, *Griveau.* — Revue des Revues, *De Vorges* — etc.

Revue Néo-Scolastique (Mercier). — Mai 1898: Le Thomisme et les Résultats de la psychologie expérimentale, *V. Ermoni.* — Les hypothèses cosmogoniques (suite), *Ern. Pasquier.* — Qu'est-ce que la philosophie scolastique? Les Notions fausses et incomplètes, *M. De Wulf.* — Léon Ollé-Laprune, *C. Besse.* — La nature du composé chimique, *D. Nys.* — La Psychologie de Descartes et l'antropologie scolastique (suite et fin), *D. Mercier.* — Qu'est-ce que l'art?, *Thiéry.* — *Mélanges et Documents.* — *Bullètins. Bibliographiques.* — *Comptes rendus.*

The Philosophical Review. — July 1898: The Metaphysic of Aristotle, IV, *John Watson.* — Pluralism and Monism, *Chas. M. Bakewell.* — Epistemology and Physical Science, *Alfred H. Lloyd.* — The Evaluation of Life, *Walter G. Everett.* — Discussion: Epistemology and Mental States, *J. E. Russell* and *J. H. Tufts.* — *Reviews of Books.*

— September 1898: The Postulates of a Structural Psychology, *E. B. Titchener.* — Epistemology and Experience, *A. K. Rogers.* — Sensation and the Datum of Science, *Edgar A. Singer.* — The Concept of the Good, *Walter G. Everett.* — Discussion: The Real Issue in the Conception of God, *G. H. Howison.* — *Reviews of Books.*

The Psychological Review. — September 1898: Short Studies in Memory and in Association from the Wellesley College Laboratory, *communicated by Mary Whiton Calkins.* — Music Imagery: A Confession of Experience, *Robert MacDougal.* — On the Experimental Investigation of Memory, *F. Kennedy.* — *Discussion and Reports.*

International Journal of Ethics. — July 1898: The National Arbitration Law, *F. J. Stimson.* — The Bearings of Philosophy on Education, *J. S. Mackenzie.* — The Brothers of Sincerity, *Thomas Davidson.* — Philosophy and the Activity-Experience, *William Caldwell.* — Defective Children: their Needs and their Rights, *Martin W. Barr.* — Sidgwick and Schopenhauer on the Foundation of Morality, *Mich. Macmillan.* — *Book Reviews.*

The Monist. — July 1897: On Egg-Structure and the Heredity of Instincts, *Jacques Loeb.* — The Value of Pain, *Woods Hutchinson.* — Man as a Member of Society. Part III of the Series Science and Faith, *P. Topinard.* — The Basis of Morals. A Posthumous Paper of an Anarchist

Philosopher, *Dyer D. Lum.* — Lau-Tsze's Tau-Teh-King. The Old Philosopher's Classic on Reason and Virtue Translated, *Editor.* — Literary Correspondence. France, *Lucien Arréat.* — *Criticisms and Discussions.*

Mind. — July 1898: The Essence of Revenge, *E. Westermarck.* — A Psychological Laboratory, *E. B. Titchener.* — The Regulae of Descartes (II Conclusion), *Boyce Gibson.* — A Contribution towards an Improvement in Psychological Method (III Conclusion), *W. McDougall.* — The Dialectical Method (III Conclusion), *E. B. McGilvary.* — *Critical Notices.*

Archiv für systematische Philosophie. — 30 Juni 1898: Die Begriffe der Seele und der psychischen Energie in der Psychologie, *Nicolaus Grot.* Richard Avenarius' Kritik der reinen Erfahrung (schluss.), *Emil Koch.* — Le principe général de la classification des sciences, *Naville.*

Archiv für Geschichte der Philosophie. — August 1898: Ueber die Methode der Chronologie platonischer Schriften nach sprachlichen Kriterien *Paul Natorp.* — Die Behandlung des Freiheitsproblems bei John Locke (Schluss), *A. Messer.* — Zur Ethik der alten Stoa, *A. Dyroff.* — Zur Frage nach Lukians philosophischen Quellen, *Karl Praechter. Jahresbericht.*

Philosophisches Jahrbuch. — 11 Jahrgang. 3 Heft: Uebersichtliche Darstellung und Prüfung der philosophischen Beweise für die Geistigkeit und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, *C. Svorcik O. S. B.* — Die Freiheitslehre der lutherischen Kirche in ihrer Beziehung zum Leibniz-Wolff'schen Determinismus, *A. Seitz.* — Der *Noûs* nach Anaxagoras (Schluss), *E. Deuller. Recensionen und Referate.*

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — Juli 1898: Der Empiriokritizismus. Artikel III, *Fr. Carstanjen.* — Schubert-Soldern über die soziale Frage, *E. Reich.* — *Besprechung.*

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — August 1898: Die Stellung der Philosophie zur religiösen Bewegung der Gegenwart, *Rudolf Eucken.* — Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern, *H. Siebeck.* — Beiträge zur Analyse des Bewusstseins, *Johannes Volkelt.* — Duplicität in dem Ursprung der Moral, *G. Glasenapp.* — *Recensionen*

ERNESTO PASSAMONTI, *Redattore Responsabile.*

Roma — Tipografia di Giovanni Balbi — Via della Mercede, 28-29.

Lettera del Prof. CARLO CANTONI al Prof. ATTILIO GNESOTTO

Caro ed ottimo collega,

Con lettera molto gentile e molto garbata, inserita nel fascicolo di gennaio-febbraio di questa medesima Rivista, Voi mi chiedevate alcuni schiarimenti sopra un argomento essenzialissimo del mio *Corso elementare di filosofia*, voglio dire sulla distinzione dei sentimenti interessati e disinteressati da me fatta nel § 175 del 2° volume. Io avrei avuto molto piacere di potervi rispondere subito, e ciò per due ragioni: l'una per la persona che m'invitava ed il modo con cui faceva l'invito; l'altra per l'importanza dell'argomento e l'interesse vivissimo che vi ho. Ma altri due lavori, che ebbi in questi mesi tra le mani e che vennero recentemente pubblicati, me lo impedirono dapprima; e dopo quelli un po' di riposo Voi pure me lo avreste volontieri concesso ed io me lo sono preso. Passato questo, eccomi a rispondervi, augurandomi che la risposta Vi soddisfaccia.

L'argomento che io ho indicato ne include necessariamente un altro; ed infatti Voi ve ne siete subito accorto e l'avete trattato insieme col primo, giungendo ad una conclusione che, in apparenza almeno, è molto diversa dalla mia dottrina. Quest'altro argomento concerne lo stesso principio fondamentale della moralità, intorno alla quale ferve l'antica lotta dei *Sentimentalisti* e degli *Intellettualisti*, lotta nella quale Voi vi collocate fra i secondi mettendo me tra i primi. Nè io mi rifiuto assolutamente ad essere collocato fra questi; ma converrà intenderci. Il punto intanto che dobbiamo prima chiarire bene è quello della di-

stinzione fra i sentimenti interessati e i disinteressati. È una distinzione che è ammessa non solo da me, ma da molti altri filosofi, e la direi anche una distinzione *popolare*, perchè ammessa dalla coscienza comune. Ma quando mi fo a spiegarla e ad approfondirla non mi nascondo che vedo sorgere gravi difficoltà. Voi avete riferito fedelmente nella Vostra lettera in che io riponga quella differenza, e credo che i giovani, nelle cui mani deve correre il mio libro, la possano intendere facilmente; benchè in alcuno che abbia mente sottile e attitudine alle indagini, e dirò anche agli scrupoli filosofici, possa sorgere qualche dubbio e chiedere qualche ulteriore spiegazione; e ciò è più naturale ancora che avvenga in coloro che insegnano. Voi vi siete fatto organo molto opportunamente di quei dubbii, ed anzi siete corso, almeno in parte, a negar la mia dottrina contrapponendovene un'altra. È dunque mio dovere il difendermi e lo spiegare la cosa più ampiamente di quello che io potessi fare in un *Corso*, il quale non deve avere carattere polemico, nè indugiarsi troppo sopra un punto della materia, per quanto importante, a pregiudizio di altri punti.

Stabiliamo bene anzitutto i rapporti che intercedono tra le percezioni ed i sentimenti.

Come sapete, in ogni atto dello spirito sono a distinguersi almeno in idea, tre elementi, che appunto perchè non distinguibili in realtà si potrebbero anche dire tre *aspetti*, i quali sono: la modificazione della coscienza, il riferimento ad un oggetto e l'intensità.

Ma questi tre elementi non hanno nelle tre specie di atti interni la stessa attuazione e lo stesso valore. Considerando per ora soltanto le percezioni ed i sentimenti, noi vediamo che

mentre in questi l'intensità o la forza è un elemento proprio, poichè ogni sentimento ha per sè necessariamente un determinato grado di forza come il moto ha un determinato grado di velocità, invece la percezione per sè, come fenomeno puramente interno, non ha una forza più o meno grande, e solo l'acquista d'imprestito, per così dire, cioè per il sentimento che l'accompagna.

E quanto agli oggetti è innegabile che questi prevalgono talmente nel percepire, che quasi si giustifica o si scusa l'equivoco in cui molti cadono, confondendo gli oggetti colle percezioni e parlando di quelli come se fossero queste. Così si cade in tale equivoco, quando si dice dagli Idealisti che il mondo non è che un complesso di nostre percezioni, mentre intendono certamente parlare dei loro oggetti; e così pure, quando si dice, come si fa con grande frequenza, che i colori, i suoni ecc. non sono che nostre percezioni, mentre in realtà quelli sono oggetti di percezioni e non percezioni. Gli è che l'importanza del percepire consiste intieramente negli oggetti suoi; in grazia di esso questi sono esistenti per noi e dal loro impulso sorge o deriva direttamente o indirettamente la nostra vita interna. Altra cosa è del sentimento: questo pure non esisterebbe senza gli oggetti e quindi senza le percezioni che ce li presentano e li rendono per noi esistenti; ma quando un sentimento si è prodotto, esso ha valore per sè indipendentemente dall'oggetto; anzi questo acquista valore e importanza dal sentimento stesso che suscita in noi.

Gli è appunto per tale loro proprietà che i sentimenti, benchè abbiano per oggetto le percezioni, e quindi da esse dipendano, influiscono alla loro volta su queste e sul modo

con cui esse agiscono nella nostra coscienza. I sentimenti infatti sono la gran molla per cui le percezioni possono persistere, scomparire e ricomparire nello spirito e in parte anche associarsi fra loro.

Vediamo ora l'altro e più importante elemento, l'elemento propriamente qualitativo per cui si differenziano fra loro il percepire ed il sentire e poi i varii modi del percepire ed i varii del sentire. Percepire e sentire (piacere o dolore) sono atti dello spirito essenzialmente diversi e affatto irreducibili l'uno all'altro. Ma ognuno di essi alla sua volta ha forme o modi qualitativamente diversi, diguisachè vi sono percezioni diverse fra loro non solo per la diversa intensità ed i diversi oggetti, ma anche per il diverso modo di rappresentarli. Così noi crediamo che siano qualitativamente diversi fra loro il percepire sensibile ed il percepire intellettuale, per quanto si voglia ritener questo legato a quello. E così pure sono qualitativamente diversi, anzi opposti, il piacere ed il dolore. Ma non basta ancora: i sentimenti non si diferenziano solo qualitativamente fra di loro, perchè gli uni sono piacevoli e gli altri dolorosi; ma vi sono ancora piaceri e dolori di natura diversa. E tale differenza qualitativa io stabilisco fra i sentimenti interessati e i disinteressati, attribuendo a questi una natura e un modo di agire nello spirito, affatto diverso da quello proprio dei sentimenti interessati. Ma prima di schiarire in che questo modo di agire consista voglio rimovere un'obiezione che è implicita in tutta la vostra lettera e che molti certamente fanno. Come si possono, direte voi, ammettere dei sentimenti, cioè quindi dei piaceri e dei dolori disinteressati? Non è questa una contraddi-

zione in termini? Il nostro interesse nelle cose non consiste appunto in ciò che esse ci possano recar piacere o dolore?

Quest'obiezione è molto grave; anzi io ammetto che sarebbe addirittura insuperabile, quando il sentimento fosse unicamente un certo grado di piacere o di dolore ed in esso si esaurisse. Ma nel sentimento c'è ben altro! e la stessa coscienza volgare ce lo dice; poichè abbiamo nel linguaggio comune molte espressioni nelle quali si attribuisce al sentimento non soltanto un'azione sulle percezioni dipendente dalla sua forza maggiore o minore, ma un'altra d'indole ben diversa. Colla prima azione infatti il sentimento, come abbiamo veduto, rende le percezioni più o meno forti, ma non ne fa sorgere alcuna determinatamente. Eppure quante volte non si odono espressioni come queste: *il cuore me lo dice; il sentimento mi suggerisce*, *ragiono secondo il sentimento*!

Con ciò non vorremmo sostenere che il sentimento sia pure una facoltà percettiva, una facoltà conoscitiva diversa dalla percezione e dall'intelligenza, ma pur sempre conoscitiva. Questo sarebbe un grave errore; ma sosteniamo che il sentimento possa benissimo, come dice il volgo, *suggerirci* delle idee, eccitarle in noi. Ed è appunto questa facoltà, che io credo di poter attribuire al sentimento, ed è la stessa che rende possibile l'esistenza di sentimenti disinteressati.

Nè con ciò noi confondiamo le sfere delle due attività, poichè noi al sentimento non diamo propriamente alcuna virtù rappresentativa, ma solo quella di eccitare delle rappresentazioni. In forza dei sentimenti disinteressati si produce realmente nello spirito questo circolo:

Come ho detto già, ogni sentimento è suscitato in noi

dalla percezione di un qualche oggetto; nel primo momento dello sviluppo psicologico abbiamo dunque un sentimento determinato dalla percezione e avente per oggetto la percezione. Esempio: io mi trovo davanti al David di Michelangelo: quell'oggetto eccita dapprima in me un sentimento piacevole, vago e indeterminato, un piacere che dipende puramente dalla vista di esso. Ma se io ho un'educazione estetica, quel sentimento piacevole eccita subito in me l'idea della bellezza di quell'oggetto, o meglio me ne fa riconoscere la bellezza; e quel sentimento diventa un sentimento estetico, cioè un sentimento disinteressato, perchè dipendente da una qualità che viene percepita in grazia del sentimento stesso, e che l'intelligenza riconosce come avente un valore per sè, come degna del sentimento stesso. Con una parola sola che comprende idea e sentimento ad un tempo noi diciamo che *ammiriamo* quell'oggetto. Ora Voi sarete certamente d'accordo con me nel riconoscere che l'ammirazione per propria natura è sempre disinteressata: un'ammirazione interessata infatti sarebbe un controsenso. Ma in che il consiste il disinteresse dell'ammirazione? Cerchiamo di spiegarcelo come meglio ci è possibile. Sebbene noi designiamo con una sola parola quel noto stato del nostro spirito, ho già accennato come esso non sia uno stato semplice ma complesso; però il fatto che questo viene designato sempre con quell'unica parola, ci mostra giustamente come nello stato indicato vi sia, tra i diversi elementi che lo costituiscono, una vera unificazione o compenetrazione di atti; ed infatti nell'ammirazione si congiungono intimamente un atto del sentimento e un atto dell'intelligenza, in guisa che l'uno succede all'altro reciprocamente. Si apprende un oggetto, sorge un sentimento,

questo sentimento fa sorgere un'idea, e quel sentimento stesso si viene per quest'idea modificando e diventa un vero sentimento disinteressato.

Ma anche nel caso indicato quel sentimento è piacevole, ed ecco l'interesse!, soggiungerete Voi. Mi proverò con un altro esempio di togliervi ogni dubbio.

Supponiamo che invece del David si tratti del Laocoonte. È proprio del tutto piacevole il sentimento che la vista di questo capolavoro antico fa sorgere in noi? Lasciamo in disparte l'artista di professione che, vedendo un oggetto artistico, subito si preoccupa dell'arte in sè e non bada all'oggetto; ma prendiamo un uomo, anche esteticamente colto, ma accessibile alle impressioni spontanee ed ingenue degli oggetti: costui proverà certo a prima vista un sentimento di angoscia, cioè proverà appunto quel sentimento che l'artista si proponeva di suscitare nell'animo degli spettatori.

Non neghiamo che a quel sentimento di angoscia si accompagni anche immediatamente un sentimento diverso; o meglio quello stesso sentimento di angoscia subirà immediatamente una tale modificazione, che lo differenzierà subito profondamente da quello che proverebbe colui il quale assistesse realmente alla scena terribile rappresentata da quel marmo immortale. Ed è appunto questo sentimento di natura così peculiare che suscita in noi l'idea della bellezza di quel marmo; e allora con quest'idea, più o meno chiara nella mente, si modifica, o meglio si compie, si determina quel sentimento, e sorge l'ammirazione con quel circolo di reciproca dipendenza e reazione tra la percezione e il sentimento che io ho descritto. E vedete che qui abbiamo un'ammirazione certamente non minore di

quella che si sente pel David, sebbene nel caso del Laocoonte vi sia anche un sentimento doloroso. Ora se, il sentimento estetico fosse un sentimento interessato, noi non diremmo belli se non gli oggetti artistici che producono in noi piacere.

Ma forse Voi mi stringerete con un'altra obiezione, dicendomi che la compiacenza artistica non è scemata nel caso del Laocoonte dal carattere doloroso e terribile della scena e che l'ammirazione è sempre in ragione diretta di quella compiacenza.

Una tale obiezione non vale che in parte. Lo ripeto: è un errore il credere che la natura del sentimento si esaurisca nella sua forma di piacere o dolore: in quella compiacenza, alla quale Voi volete proporzionare l'ammirazione, non vi è soltanto piacere, vi è qualche cosa di più che noi non riusciamo a definire, come avviene in tutti i sentimenti più elevati; potranno progredire quanto si vuole le scienze biologiche e fisiologiche, la chimica e la morfologia; i cultori di queste scienze ci sapranno dire che cosa avvi nel nostro cervello, nei nostri nervi, nella loro intima struttura e negli ultimi percepibili elementi di essi: con ciò non solo non ci sarà data la spiegazione, ma neppure l'espressione, la determinazione di ciò che in noi, nell'intimità della nostra coscienza avviene quando sorgono certi sentimenti: quanto questi sono più elevati tanto più sentiamo in noi qualche cosa d'ineffabile e d'infinito, che non è piacere, non è dolore, non è idea e non è neanche una forma del volere, è invece una vera e propria qualità del sentimento stesso, un carattere, un atteggiamento che esso prende rispetto a certi oggetti, riconosciuti dalla

mente come rivestiti di un pregio che li fa degni della nostra ammirazione.

Ma forse Voi converrete anche con me in queste affermazioni e non nelle conseguenze che io ne voglio trarre; e direte che, lasciando al sentimento la sua parte, la cognizione e determinazione del bello spetta alla mente, mentre al sentimento stesso tocca di sancire quanto vede la mente, o meglio di farci godere e compiacere di quanto l'intelligenza ha visto e conosciuto. Ora, se voi affermate questo, io lascio la parte del difensore per chiedervi che cosa sarà mai il bello senza il sentimento ed in qual modo lo si verrà a riconoscere? Mi parlerete di armonia, di accordo, di giusta corrispondenza tra cose diverse; ma se si venisse agli esempi, non sarebbe difficile dimostrare che non è l'armonia quella che ci fa dire belle molte cose, ma è la loro bellezza che ce le fa dire armoniche, e che molte cose ben proporzionate e convenienti fra di loro non sono belle nè brutte, non hanno a che fare coll'estetica: ad esempio un *buon* orologio. Insomma dovrete concludere con me che, fatta astrazione del sentimento, noi non troviamo cose nè belle nè brutte; tutte le cose sarebbero per questo verso ad un modo. Il sentimento invece, senza apprendere il bello, *ce lo fa apprendere*, esso non è la facoltà che lo apprende, ma è quella che porge al nostro spirito la luce, o, se volete, il *calore* necessario, perchè esso apprenda il bello e faccia sorgere così quel fenomeno complesso, altamente e onorevolmente umano, dell'ammirazione. Naturalmente spetta poi all'intelligenza di determinare, di classificare, di definire le cose belle e il bello; e anche del bello si può fare una scienza, una vera scienza, che come tale non è nè

bella nè brutta. Considerando infatti gli oggetti che il sentimento ci fa apprendere come belli, noi veniamo a riconoscere delle proprietà comuni, delle leggi ecc. e in tal modo si viene a formare l'Estetica col triplice e simultaneo concorso del sentimento, dell'osservazione interna e del ragionamento.

Quel che Vi ho detto del Bello e del sentimento estetico si può applicare, *mutatis mutandis*, al Buono ed al sentimento morale. Anche qui certo io vi ammetto che la legge morale sia riconosciuta dall'intelligenza, che questa ci fa conoscere quali sono i nostri doveri, quali sono le varie virtù, quali i vizii; ma affermo che tutto questo non sarebbe possibile all'intelletto ed alla ragione umana senza il concorso del sentimento. Vi sono delle azioni per le quali, indipendentemente da ogni nostro interesse individuale, sorge un'intima, profonda simpatia o antipatia, o, se meglio vi piace, compiacenza o disgusto. Il moralista, considerando queste azioni, confrontandole insieme, trova che si possono derivare da un principio fondamentale comune, principio che esprime ad un tempo il fine ultimo della vita e la legge suprema dell'operare.

Ma a questo punto parmi di vedervi insorgere e riprendere più vivamente l'offensiva. Voi, mi direte, volete dunque darla vinta ai moralisti empirici, fondare la Morale sull'osservazione, sia pure sull'osservazione interna, e così toglierle ogni carattere di assolutezza e necessità, carattere che, come ha dimostrato Kant, può venire ad essa soltanto dalla sua idealità, dal suo apriorismo!

Forse per rispondere a quest'obiezione così grave con piena vostra soddisfazione, dovrei spiegarvi intiero il mio

pensiero sulla differenza tra l'*a priori* e l'*a posteriori*, il puro e l'empirico. Credo che tra questi due modi di cognizione la differenza non sia così grande, così assoluta, come la si vuole o la si intende da amendue le parti avversarie, cioè tanto dagli Aprioristi quanto dagli Empiristi. Se *a priori* è ciò che viene dal soggetto, come vuole Kant, io osservo che in ogni cognizione, in ogni atto rappresentativo umano (e tanto più nelle altre due serie di atti, cioè nei sentimenti e nei voleri) c'è sempre il lato soggettivo; ed ha pure il suo aspetto soggettivo quella *materia* sensibile, data *a posteriori*, alla quale secondo Kant debbono poi applicarsi le forme soggettive e quindi *a priori*. In realtà la distinzione di *a priori* e *a posteriori* ha un grande valore sotto il rispetto logico, non sotto quello psicologico. Io riguardo dunque come veramente *a priori*, pure, ideali tutte quelle affermazioni, le quali, qualunqne sia il modo e la via colla quale noi ad esse siamo giunti, *possono* giustificarsi senza ricorrere all'esperienza, o, per parlar più preciso, ai casi particolari da quelle affermazioni contemplati. Perciò è da riguardarsi come ideale la matematica, abbia pure avuto dall'esperienza la sua causa occasionale, eccitamenti ed aiuti per il suo sviluppo. Ora, lo stesso io dico della Morale. Questa ha un aiuto, un contributo indispensabile dal sentimento, ed è l'esperienza che ci presenta le azioni, i *casi*, i quali sono oggetto del dovere e della legge morale; ma quando io sono giunto, sia pure procedendo induttivamente e per via di confronti ecc., ad acquistare un concetto fondamentale della moralità, a determinare il fine supremo della vita, io posso dal concetto di questo e dalla conoscenza delle condizioni reali della vita trarre poi i

precetti morali e con quel fine giustificarli. Ed ecco dunque un vero *a priori*!

Ma Voi osserverete ancora: quale differenza vi sarà allora tra il procedimento della Morale e quello della Fisica? Anche questa sale, per via dell'osservazione, dello sperimento e dell'induzione, a leggi sempre più generali, per poi ridiscendere deduttivamente dalle più generali alle meno generali, dimostrando che queste sono una conseguenza, una derivazione necessaria di quelle. Anzi è appunto con questa inversione deduttiva che la fisica prende il vero carattere e la dignità di scienza. La Morale dunque, continuerete Voi, per mezzo dell'osservazione interna confronterebbe i casi vari, nei quali si manifesta quella tale simpatia e antipatia, e così giungerebbe a riconoscere dei precetti sempre più generali, finchè arriverebbe al precetto massimo, da cui, coll'inversione già notata nella fisica, verrebbe a dedurre poi tutti i precetti particolari, dimostrandoli una necessaria conseguenza di quello.

Non nego un'apparente e, se si vuole, parziale somiglianza in questi due procedimenti; ma vi sono due differenze essenziali, l'una concernente il carattere dei fatti particolari da cui le due scienze partono, l'altra il valore dei generali a cui arrivano. Nella Fisica il fatto particolare viene osservato come è, senz'altro: il nostro spirito porta necessariamente nell'osservazione stessa la natura sua, ma di questo elemento soggettivo la Fisica non si occupa e non deve occuparsi: essa riguarda il fatto in sè, obiettivamente, lo analizza com'è, lo confronta con altri, considerati nello stesso modo, e cerca i loro caratteri comuni, le loro condizioni e quindi le leggi generali secondo le

quali essi si producono. Del rimanente la Fisica riguarda quei fatti come aventi tutti la stessa importanza e lo stesso valore, o meglio come affatto indifferenti.

I fatti da cui parte la Morale vengono riguardati ben diversamente; essi non vengono tanto considerati nella loro natura obiettiva, quanto in relazione con un certo nostro modo di pensare e di sentire, in relazione con tutta la vita nostra e con quella dei nostri simili: anzi, alla Morale non importa neanche la realtà del fatto, bastandole che questo sia possibile e rappresentabile, e come tale sia capace di suscitare in noi quei certi sentimenti e di acquistare dinanzi al nostro spirito quel particolare carattere e significato, perchè essa possa trarne un precetto generale. Non è quindi tanto dall'analisi e dal confronto di più particolari che sorge la Morale, che si trovano e tanto meno si giustificano i precetti morali. Questi sono piuttosto suggeriti, direi quasi svegliati nella nostra coscienza, anzichè indotti da quei particolari.

Da questa profonda differenza nella considerazione dei primi *dati* delle due scienze deriva il valore, formalmente e materialmente diverso, dei generali a cui amendue ascendono. Anche quando nella Fisica siamo giunti all'inversione deduttiva, l'ultimo fondamento dei generali sta nei dati particolari e da questi ripetono la loro ultima giustificazione; nella Morale, invece, dovendosi i particolari riguardare non come i generatori logici dei generali, ma soltanto come un'occasione od un impulso alla loro cognizione o ricognizione, quei generali stessi hanno valore, indipendentemente dai particolari, hanno cioè un valore assoluto; e benchè non siano dimostrabili logicamente, quando già non

si è ammesso il loro principio fondamentale, tuttavia hanno una base solida ed incrollabile nel nostro sentimento e nella nostra intelligenza insieme: si può dire che tutto il nostro essere vi mette la sua impronta ed il suo suggello; diguisachè noi possiamo bensì trasgredire quei precetti, ma senza che riesca alla nostra intelligenza di giustificare le trasgressioni e al sentimento di acquietarsi ad esse; mentre i precetti stessi appaiono generalmente in modo chiaro e vivo alla nostra mente sotto l'impulso di un sentimento, nella cui soddisfazione troviamo la quiete dell'animo, troviamo la nostra dignità ed il nostro valore e la ragione stessa della nostra esistenza. E la luce e la forza che si sprigiona da questo sentimento sono così vive e forti, che noi vediamo filosofi, i quali negano la morale disinteressata, accettare i precetti di questa, loro inspirati da quel sentimento, vediamo filosofi partire dalll'Utilitarismo e giungere a magnificare i piaceri intellettuali, le nobili soddisfazioni della beneficenza e della filantropia, le gioie pure e sante di chi si sacrifica per il bene degli altri, per la verità, per la giustizia.

Pochi, che si dicono pure filosofi, ma che io non credo degni di tal nome, pongono senz'altro il fine supremo nel piacere, e solo per non cadere addirittura in una dottrina brutale, vogliono che l'uomo sappia regolarsi in modo da godere il maggior numero di piaceri col minor numero di mali. Ma non voglio perdermi in polemiche inopportune, e solo concedetemi che prima di terminare la gradita conversazione con Voi, io riassuma brevemente la mia dottrina, indicandovi le ragioni principali che me la fanno tenere per vera e che io riduco a queste tre:

1° Con tale dottrina si mantiene il carattere di as-

solutezza, di necessità e di idealità ai precetti morali, perchè questi, qualunque sia il modo con cui siano sorti o si siano sviluppati in noi, si possono *giustificare* o dimostrare *a priori*;

2° Si fa in essa la giusta parte tanto al sentimento quanto all'intelligenza, e quindi si spiega come la morale sia una scienza e ad un tempo i suoi precetti, almeno quelli più particolari e più importanti per la vita pratica, possano avere un carattere popolare. I precetti morali sono riconosciuti, determinati e formulati dall'intelligenza; ma il sentimento è quello che la spinge e la guida in tale riconoscimento: certo anche nella morale si pensa, s'intende e si ragiona; ma l'attività cogitativa e logica vi è sempre sostenuta dal sentimento, ed è al sentimento che ci appelliamo per l'ultima decisione: il sentimento ci fa senza nessun ragionamento riconoscere come buone o malvagie certe azioni. Si deve al sentimento, alla sua maggiore stabilità e uniformità, se, malgrado il succedersi di tante idee e di tante teorie, alcune delle quali direttamente contrarie ai principii morali e quindi ai precetti che logicamente ne derivano, pure questi restano saldi e incrollabili e sono osservati non di rado scrupolosamente da coloro stessi che sostengono quelle teorie. E si deve appunto a questo sentimento se i filosofi, pur dissentendo sul principio o sulla legge suprema della morale, sul fine ultimo o sul sommo bene, anzi dissentendo perfin nel modo di formulare il problema, pure si accordano quasi sempre mirabilmente nei precetti particolari;

3° È fatta in questa teoria la giusta sua parte all'esperienza: ormai non è più possibile ammettere che si svolgano dei principii nel nostro spirito indipendentemente da

qualsiasi esperienza; se in un certo senso tutto è *a priori*, inquantochè nulla succede nel nostro spirito, senzachè questo vi metta il suggello della natura sua; tutto è anche *a posteriori*, inquantochè nulla sorge e si svolge nello spirito, senza l'impulso e l'azione determinante all'esperienza, la quale dura secoli e millenii per l'Umanità, dura anni per l'individuo. Questa parte, che ha l'esperienza, ci spiega la diversità dei concetti e dei sentimenti morali nei varii popoli e la loro trasformazione ed evoluzione attraverso i secoli; benchè dobbiamo riconoscere che tale trasformazione e variazione sono assai minori di quello che pretendono gli avversarii della Morale assoluta, i quali sogliono tanto insistere sulla grande diversità, che, secondo loro, si dimostra nelle idee, nei precetti morali, nelle leggi e nei costumi concernenti la moralità. Ma quanto alla scienza abbiamo già osservato, che tali differenze riguardano piuttosto il principio supremo che non i principii secondarii, i quali sono sempre i più importanti per la moralità pratica; e quanto a questa le differenze concernono non tanto l'elemento morale propriamente inteso, quanto il modo di attuazione; gli uomini cioè si diversificano più nei giudizii intorno alla natura materiale dei loro atti che non negli intenti che con questi si propongono. Ed anche ammettendo, come certamente ammettiamo, queste trasformazioni e variazioni che si riscontrano nella moralità degli uomini, perchè i filosofi, a cui abbiamo accennato, insistono tanto su quelle e non considerano le concordanze e le armonie che sono pure così grandi e così numerose fra popoli diversissimi e tempi lontanissimi fra loro? Quante azioni narrate e descritte dalle più antiche letterature e che eccitavano l'ammira-

zione od il disprezzo degli uomini or sono più migliaia d'anni eccitano ancora in noi i medesimi sentimenti! E se leggiamo poi i racconti di uomini imparziali e spregiudicati, che ebbero occasione di vivere in mezzo a popoli di civiltà inferiore e rudimentale od in ogni modo affatto diversa dalla nostra, vi troveremo esposti dei tratti di squisita umanità e moralità in uomini che siamo soliti riguardare come di poco superiori alle bestie! Si dirà che insieme a questi tratti si leggono poi in quei racconti esempi di crudeltà inaudite e di abiezioni incredibili; ma io osservo che anche nelle civiltà più progredite avvengono fatti che, se per le circostanze ed il contenuto materiale sono molto diversi, pure si scostano di poco, quanto al loro contenuto e carattere morale, dai fatti immorali delle tribù più barbare e selvaggie. Ad ogni modo queste osservazioni e confronti dimostrano sempre più la varietà di forma, d'intensità e di estensione, che si rivela nella morale umana nei varii tempi e paesi, e si apre un larghissimo e importante campo di studio sperimentale e storico sulla moralità. Ma questo studio ci convincerà sempre più, io credo, che la moralità è un elemento essenziale della natura umana, il quale nelle variazioni del tempo e dello spazio, gode di una stabilità e uniformità maggiore che non altri elementi della spiritualità umana, stabilità e uniformità dovute specialmente alla parte che ha il sentimento nello sviluppo dei concetti morali. Ed io spero che dopo gli schiarimenti da me esposti Voi consentirete con me nel riconoscere al sentimento questa parte, senza temere di togliere alla Morale idealistica e assoluta nulla della sua dignità e del suo valore.

CARLO CANTONI.

DOPO LA MORTE DEL COMTE

Littrè ed i Comtisti (1).

Il miglior modo di commemorare il primo centenario della nascita dell'autore del positivismo moderno è di sforzarsi a conoscerlo meglio e ad apprezzare con maggiore imparzialità l'opera sua. Quest'autore così poco fortunato in vita ha avuto dopo morte la mala ventura di essere, più che criticato, misconosciuto e bene spesso calunniato. Già lo Stuart Mill nelle prime pagine della sua pregevole ma troppo breve esposizione critica delle idee del Comte, nel 1865, osservava che la letteratura e la critica francese menzionavano appena i grandi lavori del Comte, i quali già da un pezzo travagliavano potentemente gli spiriti d'un gran numero di studiosi e di pensatori inglesi.

Non conforme a questa è la testimonianza più recente del De Roberty, il quale ci assicura che dopo la morte del Comte, la popolarità del positivismo e la sua rapida espansione eclissarono la popolarità e l'espansione delle più trionfanti scuole del secolo, il Kantismo e l'Hegelianismo,

(1) È il primo capitolo d'introduzione d'un libro di prossima pubblicazione del prof. N. Fornelli edito dalla casa R. Sandron col titolo *L'opera di Augusto Comte*, in occasione del Primo Centenario della sua nascita.

e superarono di molto il successo, l'influenza che in altre epoche ebbero i filosofi e le scuole grandemente celebrate. Qual'è intanto la più veritiera di queste due testimonianze, le quali, almeno per quanto riguarda la Francia, sono in pieno disaccordo? V'ha tanto di vero, quanto di non vero nell'una e nell'altra di esse. Bisogna anzitutto distinguere il positivismo ortodosso storico da quello dissidente del Littré, e l'uno e l'altro dal positivismo inglese con cui si ha l'abitudine di identificarlo spesso, per quanta cura ci si metta per non farlo. Così il De Roberty che è tanto studioso dell'una e dell'altra specie di positivismo, giusta in un libro, dedicato al Comte ed allo Spencer, ha attribuito, in un momento di vera distrazione, al Comte ed alla sua scuola ciò che non può essere esatto che solo se è riferito al positivismo europeo in genere.

All'opposto, hanno una significazione inesattamente ristrettiva le parole dinanzi citate dello Stuart Mill, specialmente quando si considera che due anni innanzi, nel 1863, si era sentito il bisogno di ristampare il *Corso di filosofia positiva* del Comte, che nel 1864 il Littré pubblicava il suo libro, così prestamente divulgato: *Augusto Comte e la filosofia positiva*, e che egli stesso, il Mill, credeva nel 1865 di essere giunto il tempo di poter criticare l'opera del Comte, indicandone con i pregi i difetti, dopo di aver contribuito con gli scritti precedenti a diffonderla nel pubblico. In conclusione, il sistema filosofico del Comte senza aver quel raggio di espansione, che si può essere tentato di darle, ove non si attenda a tenerlo distinto dalla grande corrente odierna del positivismo europeo, non ha mancato di avere una meritata celebrità e diffusione dopo la morte del suo

autore. Fu malaventura del Comte l'eccezionale valore del suo discepolo, il Littré, il suo distacco da lui dopo 12 anni di utilissima cooperazione ed i servigi che questo grande scrittore ha reso ai nemici del Comte e della sua causa, tanto più efficaci quanto maggiore era la moderazione e l'ingannevole sincerità con cui dichiarava, distaccandosi, di restar fedele alla parte filosofica del sistema del suo maestro. I nostri principali nemici, scriveva il Comte, al suo discepolo irlandese Henry Dix Hutten, sono in fondo i falsi ausiliari, l'uno dopo l'altro aggruppati attorno al retore (Littré) che il positivismo ha temporaneamente circondato dell'aureola di pensatore. Il loro segreto programma strettamente divulgato da un complice temerario (de Blignière), è che bisognava sviluppare il positivismo all'infuori del suo fondatore (1). Noi non dubitiamo che non fosse sincera la prima causa del distacco del Littré. Natura versatile e squisitamente equilibrata, ei doveva sentirsi tanto avverso alle idee nuove ed inquietanti, quanto amico delle idee opportune e conciliative. Era idea opportuna il positivismo come metodo e come ricerca scientifica e storica, tale non era più come fondamento d'innovazione sociale e religiosa. Si potea acconsentire al culto della scienza come commodo delle coscienze vuote, mentre era idea molto inquietante la questione del come poter riempire il vuoto della coscienza moderna.

Il buon senso del pubblico che era chiamato a decidere tra l'uno e l'altro, dette ragione al discepolo e non al maestro. Il Littré raccolse la successione intellettuale del

(1) R. P. Gruber, *Le positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours.*

maestro nello stesso modo che un altro infedele del filosofo, la sua propria moglie, ne raccolse l'eredità materiale contro l'espressa volontà del marito. Come capo della scuola positivista in Francia e fuori, il Littré ebbe, dice il Gruber, un tal successo che non solo la vera chiesa ortodossa, cui il Comte confidò per testamento la missione di proseguire la sua opera, restò compiutamente nell'ombra, ma quel che è più, rimase obliato o misconosciuto il lato politico e religioso del positivismo, così importante agli occhi del fondatore. Giova riprodurre il giudizio d'uno dei discepoli più fedeli, Antoine, che troviamo in gran parte vero : « L'opposizione, egli dice, fatta all'esecuzione testamentaria d'Augusto Comte da due complici così perfidi come colpevoli parrà forse strana ed inesplicabile alla maggioranza del pubblico, che li considera ancora come i suoi più fedeli amici, benchè il loro odio si sia manifestato sotto le forme più varie. Questa mistificazione ebbe per ministri operosi i grandi pontefici della democrazia, i quali rispondevano all'appello dei veri discepoli del filosofo con il silenzio e la calunnia. Per un deplorevole abbaglio della loro mente essi avevano scoperto in Littré, il continuatore di Augusto Comte, ed un discepolo, maggiore del maestro, del quale gli attribuivano col candore dell'ignoranza un gran numero di concetti e di aspirazioni. Dolcemente stordito dalle interminabili adulazioni di costoro, il Littré prese la sua parte sul serio. Egli si credette per davvero filosofo ed aspirò a fondare una scuola novella per rivolgerla contro il maestro. Gli organi dell'accademia e del materialismo, i giornalisti militanti così come i cardinali romani ed i pastori liberali ed ortodossi considerarono d'allora la dottrina del Littré

come il vero positivismo senza punto dubitare se il sedicente maestro avesse o no una dottrina filosofica, come sua propria » (nel Gruber).

L'esagerazione che traspira da queste parole, non inerma la verità della sostanza di queste. Dopo la morte del Comte (1857) trionfava il discepolo e non il maestro; il positivismo era accolto nel travestimento datogli dall'ingegno eclettico del Littré e non nella forma originale impressagli dal genio del fondatore. A questo successo hanno certamente contribuito molto le doti magistrali dello scrittore e la sua grand'arte di rendere facile il difficile; nondimeno il maggior successo è stato del suo buon senso e dell'irresistibile sua tendenza alle idee medie ed opportune. Egli ha appianate le scabrosità, ha tolto tutte le punte al primitivo sistema comtiano, ne ha fatto una cernita rigorosa, conservandone quel tanto che fosse conforme od almeno potesse meno spiacere al sentimento delle persone più illuminate del secolo, massime i cultori di scienze. Con un primo taglio inesorabile egli ha recisa dal sistema tutta la seconda parte, cioè la politica positiva che dovea attuarsi nel nuovo ordinamento sociale e religioso, per cui quella filosofia era stata escogitata. Ma neppure questa rimane intatta; ne è emendata quella parte che era la *grande scoperta* pel Comte, la legge dei tre stati, dal Littré portati a quattro e con significazione abbastanza diversa; rigetta la teoria cerebrale, altro cardine del sistema, e sostituisce alla morale altruistica predicata dal maestro la morale sessuale da lui tanto avversata. Infine spinge l'opera temeraria fino al metodo positivo che il Littré identifica col solo metodo obbiettivo, mentre il Comte v'include pure il subbiettivo, riabilitato però come metodo sociologico.

Dalla spietata censura si salva una sola idea, per buona fortuna fondamentale del positivismo, e si salva non perchè esclusiva del Comte, ma perchè è ora un'idea media e comune degli spiriti superiori del secolo. Allorchè il Littré nel 1875 era accolto, con festa ed onori inusitati, dalla Massoneria francese (Loggia La Clemente Amitié), alla rituale dimanda quali sono i doveri verso Dio, egli rispondeva: « La scienza non nega una causa prima, non avendo mai nulla trovato che la smentisca, ma non l'afferma, non avendo mai nulla trovato che la dimostri. Ogni scienza si tiene nei limiti del relativo. Dappertutto si giunge ad esistenze ed a leggi irreducibili, di cui non si conosce l'essenza. Non si nega che dietro ai fenomeni ed alle loro leggi non vi sia una causa ulteriore, ma non mai si è passato al di là. Ogni scienza si rifiuta di introdurre nel concatenamento delle leggi e delle teorie che le sono proprie qualsiasi concetto che tenga all'idea d'una causa prima. Questa è riservata alla teologia ed alla metafisica » (1).

II.

Questo solo dunque, il relativismo della conoscenza, lasciava intatto il Littré di quel sistema che egli continuava a dire del Comte, ma che, così come l'avea emendato e ridotto, non era più nè suo nè del Comte, ma dell'aristocrazia pensante del secolo XIX. Ciò avvertiva egli pure, il maestro, quando a più riprese faceva appello allo spirito moderno,

(1) Gruber, op. cit., 27

all'opinione dei dotti e cercava, con spirito di ammirabile sincerità, di riannodare quelle sue idee che poteano trovare più facile eco nella coscienza degli illuminati del secolo, alle lucubrazioni dei pensatori passati. In questo senso diciamo anche noi, come il De Roberty (1), che il Comte fu un volgarizzatore di genio: egli presentì e divinò le tendenze espansive e le aspirazioni egualitarie della presente fase storica e cercò di adattare la concezione generale del mondo alla capacità intellettuale delle nuove classi sociali. Il Littré segnò, anzi superò lo stesso maestro, in quest'opera di volgarizzazione a cui lo rendevano singolarmente adatto le sue qualità personali e l'apparecchio dei suoi studi anteriori; mentre poi fu non *fedele*, come crede il De Roberty, ma infedele al maestro per non aver saputo o voluto comprendere che quel novero d'idee comuni, sistemate nella filosofia di Comte, era dal genio del fondatore diretto verso un ideale di rinnovazione sociale che il Comte avrà, mettiamo, interpetrato male, ma che indubbiamente era additato dalle aspirazioni delle coscienze elette del nostro secolo. È qui sopratutto l'opera del Comte. Egli voleva costruire con materiali trovati, o che trovava egli stesso.

Il Littré invece abbandonava ogni idea di costruzione, per cui era incapace. Negli ultimi anni della sua vita confessava egli stesso che il suo spirito non era di quelli che si rischiarano prestamente innanzi ai casi difficili od impreveduti: confessava non sapere nulla apprendere per intuizione, nulla divinare; ogni cosa apprendeva per esperienza faticosamente acquisita e per tentativi, molte volte

(1) De Roberty, op. cit., p. 10.

ripetuti. Ma il gran pubblico, per molto tempo, ha pensato diversamente da lui, ed ha ritenuto il Littré, contro la sua propria opinione, gran mente di filosofo e tanto sovrano emendatore del Comte da quasi sostituirlo a lui, da quasi crederlo effettivo capo di una scuola che per preminenza più cronologica che onorifica s'intitolasse dal Comte. E quando si pensa ai casi fortunosi della esistenza di questo filosofo, alle sue malattie, alle sventure domestiche, alla miseria patita, alla solitndine, in cui è stato tenuto, alle amarezze procurategli da persone, come l'Arago, che l'avrebbero certamente onorato, se l'avessero conosciuto, o conosciuto almeno nei suoi pregi così come lo conobbero nei suoi difetti, quando in confronto della triste solitudine del maestro si considera la vita del discepolo, onestamente laboriosa sì, ma fortunata, il successo delle sue opere e della sua propaganda filosofica, il suo stallo all'Accademia ed al Senato, il suo ingresso rumoroso nella Massoneria, pari solo a quello con cui fu accolto un secolo prima il Voltaire, gli onori insigni resigli pubblicamente dai maggiori uomini della Francia, dal Gambetta, da Jules Ferry, da Paul Bert, dallo Spuller, dal Floquet, e da tanti altri, noi proviamo un indefinibile senso di sconforto, e ci viene di dire non già che il mondo è ingiusto, e che gli uomini sono tristi, che sono malinconie d'altri tempi, ma che pur troppo vi sono al mondo meriti e virtù il cui esercizio quanto più sincere ed eroico è, tanto più è capace di procacciare dolori e sventure alle persone che li hanno.

E poichè abbiamo toccata questa nota sconsolante, mi cade per spontanea associazione, di idee assai in acconcio di ricordare il giudizio sul Comte d'uno scrittore di gran-

d'ingegno, ma soprattutto di gran cuore, Francesco Laurent. Egli non risparmia neppure il Littré, ma è contro il maestro che egli si sente il cuore pieno e che appunta gli strali più pungenti. Se ricordiamo a preferenza il Laurent e non tanti altri che hanno maltrattata la memoria del Comte, non conoscendolo, non avendolo letto o letto solo nel travestimento del Littré, è perchè crediamo che se v'era scrittore più adatto a stimare ed a prendere almeno in onorata considerazione l' intrapresa del Comte, egli era certo l'autore dell'opera: *Les etudes sur l'histoire de l'humanité*. Egli che ha cercato, con tanto elevato sentimento, l'unità futura dell'umanità attraverso dei secoli anteriori della storia, che l'ha rintracciata fin nelle più umili stratificazioni delle remote età barbariche per seguirne lo sviluppo dalle forme più semplici alle più complesse, dal rudimento della tribù alle informi agglomerazioni delle monarchie orientali e da queste alla composizione della vasta unificazione cosmopolitica dell'impero romano, il primo abbozzo, secondo lui, di quell'unità spirituale dell'umanità, in cui si anderanno ad adagiare le nazioni moderne, egli dovrà sentirsi più attratto che respinto dall'essenza spirituale d'una dottrina che era tanto affine alla sua. La sua filosofia sull'*immanenza* così come le sue sentimentali aspirazioni verso l'ideale d'un'umanità futura, che, a somiglianza del vasto sincrotismo romano, raccogliesse in una sola e unica anima le anime delle nazioni, doveano disporlo favorevolmente non solo verso la teoria filosofico-storica del fondatore del positivismo, ma anche un poco verso le applicazioni d'indole pratica e religiosa, alle quali la filosofia del *Dio immanente* combinata con quella del-

l'unità spirituale dell'umanità evidentemente inclinava. Il Laurent invece ha preferito, in modo assai spiccio, d'includere sotto il titolo di *fatalismo positivistico* tutto il sistema del Comte e di spendere 36 pagine fitte d'invettive contro ciò che egli chiama « *Le pretensioni.* » (1)

Fortunamente, in mezzo a tanta gente che alterava senza scrupolo l'opera del filosofo e si professava comtiana tradendo il Comte, di riscontro a moltissimi che lo seguivano senza conoscerlo o conoscendo solo il Littré, e a quegli altri anche numerosi che erano compiacenti a rilevare i difetti senza contraporli ai pregi di tutto il sistema, si conservava fedele alla dottrina del maestro una falange di animosi discepoli guidati dal Laffitte (1857-1890) che continuò a riunirsi nell'antica abitazione del maestro (rue Monsieur-le-Prince 10), divenuta come il santuario del positivismo e massime del positivismo religioso, perchè ivi il Comte, nuovo Maometto d'occidente, si sentì ispirato al nuovo verbo, alla religione dell'umanità per l'influsso superiore di Clotilde de Vaux. E quindi dopo la morte del maestro (1857) noi abbiamo da una parte l'opera alteratrice del discepolo diseredato, il Littré, dall'altra la propaganda più raccolta, ma più intensa degli ortodossi comtiani, diretti dal Laffitte, sulla cui scelta, come suo successore, fu sempre esitante la volontà del maestro. I successi di questa scuola non possono affatto misurarsi con quelli così brillanti, così generali, così europei dell'infedele propaganda littrecista. In virtù di quel suo ammirabile talento di adattamento il Littré ebbe la ventura d'incontrarsi con l'altra gran corrente di studi positivi che era anch'essa un'o-

(1) LAURENT. *La Philosophie de l'Histoire*, pag. 179-215. Bruxelles 1870.

pera di adattamento, un effetto cioè maturo dell'ambiente scientifico del secolo. E se da un punto di vista assai giusto possiamo dire il Comte precursore geniale del Darwin e dello Spencer, dobbiamo pure riconoscere che spetta al Littré il merito di aver contribuito all'immensa diffusione di cui ora gode il positivismo, inteso in quel novero di concetti fondamentali, che sono comuni alle due scuole e che rappresentano, ben dice il De Roberty, come il recipiente centrale, il gran serbatojo latino in cui si riversano le principali correnti filosofiche del nostro tempo, dal criticismo germanico che propriamente gli ha dato nascimento, fino all'evoluzionismo anglo-americano che al presente porta e spande i suoi insegnamenti ai quattro angoli del mondo civile (1).

Ciò non ostante, furono anche significanti, benchè in modo diverso, i progressi che l'ortodossismo comtiano andava facendo in pari tempo. Se esso non ha lo stesso raggio d'estensione e di diffusione cosmopolitica del suo gemello, in compenso si è conservato fedele all'ardore, all'esaltazione sentimentale, al cocente spirito di devozione altruistica comunicatogli dal genio del fondatore negli ultimi anni della sua vita. L'accanimento con cui gli esecutori testamentari e gli altri discepoli del Comte difendono l'eredità del maestro contro la sua vedova ed il Littré, le difficoltà della successione all'apostolato cui alla fine si rassegna a malincuore il D.r Laffitte, la fedeltà scrupolosa non solo allo spirito ma alla lettera dei precetti comtiani, le divisioni che si manifestano per la maggiore o minore fedeltà d'interpetrazione, per la maggiore o minore infallibità da accordare alla dottrina

(1) De Roberty, op. cit., pag. 9.

del maestro (1), le fatiche cui si sottomettono, il loro spirito di abnegazione e di disinteresse mondano che li riduce a privarsi del loro avere presente e della loro fortuna avvenire e li espone al dileggio delle moltitudini ed anche alle persecuzioni, l'estrema libertà con cui combattono con gli scritti, con l'opera, con l'esempio delle loro virtù i deviamenti della società presente, tutto ciò fa ricordare la vita degli ardenti neofiti della età apostolica cristiana. E come i primi dottori cristiani, i capi dei vari gruppi o chiese comtiane, diretti dal capo supremo residente a Parigi, attendono ai tre capi saldi additati dal Comte per ogni supremazia durevole, quali sono: l'educazione, la guida religiosa delle coscienze e la direzione spirituale della società. « Lo scopo dei miei sforzi, dice il Laffitte nella sua circolare del 21 Omero 80 (18 febbraio 1868), è di organizzare in occidente, conformemente alla religione dell'Umanità:

« 1° Un sistema generale di educazione universale, destinata ai due sessi e comune a tutte le classi, ed atta a trasmettere ad ognuno gli elementi fondamentali, dalle concezioni elementari della matematica alle teorie più elevate della sociologia e della morale. Di questo insegnamento dev'essere anzi sempre necessario coronamento la morale.

(1) Nel 1877 essendosi cominciato ad avere diffidenza dell'ortodossismo del Laffitte inclinante forse un poco al gruppo liberale inglese da cui riceveva sussidio, i più rigidi osservatori, D. Audiffrent e D.r Semerie in Francia e l'antico pastore protestante inglese Congreve dichiararono coi loro partigiani che essi voleano restar fedeli al Comte in ogni cosa. Più rigidi ortodossi erano i Comtiani del Brasile e del Chilì. Michele Lemos, capo del gruppo brasiliano ed il D. Lagarrigue, capo del gruppo chileno, ritengono coi loro seguaci correligionari che il 4° volume della Politica positiva del Comte è il loro Levitico e così certo per loro che la geometria. (Dal Gruber, op. cit., 84).

Questo studio finale, in pari tempo teorico e pratico, fondato sulla profonda e positiva conoscenza della natura umana e della società, formula le regole che stabiliscono, fuori di tutto ciò che è arbitrario, i diversi doveri proprii alla vita personale, domestica e sociale, in guisa da farci liberamente concorrere alla grande esistenza collettiva della nostra scienza;

« 2° Un insieme di riunioni e di cerimonie per mezzo delle quali ciascuno venga ogni giorno ricondotto al punto di vista generale che la nostra vita attuale, sì profondamente divagata, tende a sottrarre alla nostra visione intellettuale e forse anche a farci misconoscere a detrimento dell'ordine sociale, e del nostro stesso benessere privato;

« 3° Una direzione politica, fornita d'una dottrina insieme sistematica e reale, la quale sola può dirigere l'esercizio attuale della vita politica e sociale. Noi vogliamo di tempo in tempo, per mezzo di convenienti pubblicazioni, fornire all'opinione pubblica delle indicazioni razionalmente motivate, le quali possano rischiararla in mezzo al disordine grande delle idee dell'occidente. « (Gruber).

III.

Lasciando da parte, come non rientrante nel disegno nostro, tutto quanto si attiene alla questione dell'insegnamento nel suo duplice aspetto dottrinale e scolastico ed all'altra dell'ordinamento del culto col suo apostolato religioso, coi suoi sacramenti, con le sue feste, con le sue commemorazioni, è pel compito nostro soprattutto note-

vole l'interessamento che i discepoli del Comte, costituiti nei vari circoli nazionali, prendevano alle questioni sociali e politiche del tempo.

Tanto se sia una questione di politica internazionale che di politica interna, essi prendono la parola, essi indirizzano proteste ai parlamenti, essi fanno pubbliche conferenze, essi associano, dovunque sieno, le loro forze e si alleano cogli oppressi, coi sofferenti e coi minacciati ingiustamente.

Superano gli altri in ardimento, ed anche nel complesso dei risultati ottenuti presso l'opinione pubblica, i Comtisti inglesi. Già sin dal 1856, un anno prima di morire Augusto Comte, Congreve, l'organo più autorevole del gruppo inglese, preconizza in un suo speciale scritto l'abbandono di Gibilterra per parte dell'Inghilterra. Nel 1857 denunzia a nome suo e dei suoi compagni i cattivi trattamenti fatti agli indigeni delle Indie, e nel 1859 protesta contro il *Te Deum*, ordinato dal governo in azione di grazia per la sommissione dell'India. Nel 1860 lo stesso Congreve pubblicava un opuscolo per dimostrare che l'Italia faceva falsa via, adottando il parlamentarismo inglese. Nella guerra tra l'Austria e la Prussia i positivisti fecero dapprima un'appello alla pace e poi sostennero il mantenimento dello *statu quo*. Il Laffitte con ispeciale circolare ed il D.r Robinet con opuscolo presero a sostenere il principio, in sè tanto giusto, che le questioni di civilizzazione, comuni a tutti i popoli dell'Occidente, debbono far tacere le piccole differenze di nazionalità e di territorio. Nella questione dell'Algeria i positivisti, e quei francesi altresì, erano dell'opinione che la Francia dovesse rinunziare ad Algeri, come i positivisti d'Inghilterra, alla loro volta, nelle questioni

concernenti gli Ashanti, il Transwaal e l'Egitto hanno preso sempre parte contro il governo del loro paese ed a favore d'una politica più conforme ai grandi interessi della pace e dell'umanità. Nella guerra franco-prussiana è commovente l'interesse che prendono i positivisti inglesi a prò della Francia che sembra persin maggiore di quello dei loro correligionari francesi, forse troppo sconcertati, come tutti i francesi d'allora, dalla fulminea rapidità dei successi prussiani. E mentre il dottor Robinet e il dottor Semerie aspettavano il bombardamento di Parigi per dire che gli Alemanni erano dominati solo dalla passione e dall'odio, il Congreve sin da principio evocava le simpatie di Londra per la Francia con un manifesto affisso alle cantonate della capitale. Nella *Fortnightly Review*, Harrison, uno dei più illuminati rappresentanti del positivismo inglese, condannava acerbamente la barbara guerra che la Germania infliggeva alla Francia; così faceva un altro autorevole positivista Henry Dix Hutten in una pubblicazione d'interesse più generale comparsa nello stesso anno della guerra. Importante è pure il caldo appello che il professore Beeslj rivolgeva agli operai di Londra, i quali erano assai prediposti, come dice Carlo Blind, ad accogliere favorevolmente ogni grido di protesta contro la Germania ed a favore della Francia, della cui rovina aveano tanto a temere. Fu anzi questa una delle occasioni in cui il Comtismo inglese guadagnò in popolarità e clientela.

Essi però, è giusto dirlo, tanto in Francia quanto in Inghilterra ed altrove, non sacrificano alla popolarità ed al desiderio di accrescersi in numero gli interessi della giustizia e della moralità. In Francia, per esempio, i Com-

tisti hanno fatto, e spesso contro l'opinione prevalente del pubblico, delle proteste energiche contro la soppressione dei cimiteri di Parigi (1859), contro la caduta di Gambetta (1882), contro l'ultima esposizione universale, contro il Boulangismo e la revisione della costituzione (1889). Così spregiudicata è pure la condotta dei positivisti inglesi nella politica interna del loro paese. Nel 1867 dodici positivisti indirizzarono alla Camera dei Comuni una petizione per ottenere che i prigionieri feniani fossero trattati con umanità.

Nello stesso anno il Prof. Beesly accusa il governo di voler soffocare il processo intentato contro il Governatore della Giammaica. Le violenze e gli attacchi interessati della stampa danno occasione al Beesly e massime al Congreve di denunziare al pubblico gli abusi della stampa e di ricordare l'opinione di Aug. Comte, chiedente per ogni scritto la firma, l'età e l'indirizzo dell'autore. Non è poi bisogno di dirlo, i positivisti inglesi hanno sin da principio sposata e difesa la causa dei dritti dell'Irlanda con pregevoli scritti dell'Hutten, del Congreve, del Bridges, dell'Harrison. Nel 1881 essi hanno protestato contro il *coercion-Bill* del Gladstone.

N. Fornelli.

IL NATURALISMO E LA FILOSOFIA DI DIONIGI DIDEROT

Dionigi Diderot è una delle figure più alte della Francia del XVIII secolo. Scrittore dotato di una larga coltura, di uno spirito vivo e penetrante e di un'attività più che prodigiosa, s'impose all'ammirazione dei contemporanei. Rousseau lo chiama genio trascendente, unico nel suo secolo; Voltaire dice che tutto è nella sfera di attività del suo genio, potendo passare dalle altezze della metafisica all'esercizio di un mestiere e da questo al teatro; Marmontel ricorda il suo spirito, la facondia e la conversazione viva, brillante, inesauribile; il Condorcet, infine, fa del Diderot un quadro completo. Diderot, egli dice, fu uomo di uno spirito esteso, di una immaginazione vasta e brillante, potendo abbracciare nello stesso tempo le scienze, le lettere e le arti; scrittore appassionato egualmente per il vero e per il bello, egualmente adatto a penetrare le verità astratte della filosofia e a discutere con finezza dei principii delle arti; filosofo ingegnoso e sovente profondo. Scrittore spesso piacevole ed eloquente, come ardito nel suo stile e nelle sue idee, istruiva i suoi lettori, ed in maggior grado inspirava in essi il desiderio di imparare e di pensare, facendo amare la verità anche quando, trascinato dalla sua immaginazione, non ebbe agio di conoscerla.

Eppure di quest'uomo, alla cui perseveranza si deve l'edificio colossale dell'Enciclopedia, che ha fondato l'estetica

delle belle arti, che è stato uno dei filosofi più ingegnosi del vecchio materialismo, inspirando il *Discorso* di Rousseau ed il *Sistema della Natura* di Holbach, non ha nella storia della filosofia la pagina che merita. È vero che Diderot non ha lasciato una compiuta teoria filosofica per la natura istessa del suo ingegno, esplicatosi in una multiforme attività; ma, attraverso le divagazioni e gli studi più disparati, circola un pensiero che è utile esaminare nei suoi tratti principali, qualora si metta in relazione con il naturalismo filosofico del nostro tempo, del quale egli ebbe intuizione.

Ed è questa previsione dei bisogni e delle idee del nostro tempo che lo eleva, distinguendolo, sui suoi contemporanei. Leggendo Diderot, dice con una certa esagerazione l'Asseline, si crede ad ogni pagina di leggere un contemporaneo, tanto egli ha divinato delle cose che si sono realizzate ai nostri giorni, tanto i suoi scritti sono pieni d'ipotesi di cui la scienza e la filosofia dei nostri tempi hanno già fatto o cominciano a fare tante verità. I suoi contemporanei sono sopratutto all'opera della distruzione del passato; egli, pur facendosi notare in questo lavoro con i suoi colpi decisivi, ha lo sguardo rivolto all'avvenire, lo prevede e si sforza di preparare i materiali dell'edifizio, che sostituirà i templi ed i palazzi diroccati.

Sotto quest'aspetto esamineremo il pensiero di Diderot, giovandoci degli scrittori che hanno parlato di lui, di proposito o per incidenza (1).

(1) Rosenkranz, *Diderot's Leben und Werke.* — Ducroz, *Diderot: l'homme et l'ecrivain.* — Duprat, *Les Encyclopédistes.* — Asseline, *Diderot et le XIX siècle.* — Lange, *Histoire du materialisme,* I vol. — Barni, *Histoire des idées morales et politiques au XVIII siècle.* 2° vol. — Vacherot, *Diderot,* nel *Dictionnaire philosophique del Franck.*

I.

La morte di Luigi XIV fu, dice il *Lange* (1), il segnale di una evoluzione memorabile nella storia moderna. Questa evoluzione, che esercitò una grande influenza sulla filosofia delle classi colte e sui destini politici e sociali delle nazioni, segna lo sviluppo considerevole delle relazioni intellettuali fra la Francia e l'Inghilterra. Il *Buchle* dipinge molto bene questa evoluzione nella sua *Storia della civiltà in Inghilterra*, dove dubita che verso la fine del secolo XVII vi fossero in Francia più di cinque persone versate nella conoscenza della lingua inglese. « Fu per la vanità nazionale, dice con fine ironia il Buchle, se i Francesi avevano sdegnato le barbarie di un popolo così poco civilizzato da tenere costantemente testa a coloro che lo governavano, e che in un periodo di quaranta anni aveva giustiziato un re e cacciatone un altro. Essi non potevano credere che un'orda così turbolenta possedesse un titolo qualsiasi all'attenzione degli uomini colti. Le nostre leggi, la nostra letteratura, i nostri costumi erano ad essi completamente sconosciuti » (2).

Ma questa vanità nazionale, con la morte del gran re, restò affievolita. Con la scomparsa dell'assolutismo anche il prestigio, che esso aveva riversato sulla nazione, andò distrutto e l'edificio maestoso e rigido, costruito dalla monarchia e dalla chiesa, fu scosso profondamente. La Francia si avvide che al di là dei suoi confini pullulava un nuovo

(1) Lange, *Histoire du materialisme*, vol. I, 303.
(2) Buchle, *Histoire de la civilis, en Angleterre*, vol. III, p. 79.

spirito fino a quel tempo rimasto ad essa ignoto, e che pur doveva conoscere, se voleva entrare nella gran corrente di civiltà che la Rinascenza aveva sollevato in Europa. La coltura del tempo del gran re parve, più che un prodotto spontaneo, un prodotto artifizioso, creato in buona parte dalla monarchia, per accrescere il proprio decoro. Ed allora insensibilmente la Francia si sentì trascinata a riannodare con altri paesi quelle relazioni che l'orgoglio nazionale aveva sdegnato. Così la coltura inglese, fino allora disprezzata, fu rimessa in onore e può dirsi che il pensiero di Newton, Locke, Bacone, nelle due generazioni seguite alla morte di Luigi, trovò cultori entusiasti. Fra i moltissimi vanno citati i più illustri quali Montesquieu, Buffon, Helvetius, Iussieu, Lalande, Lafayette, Maupertuis, Mirabeau, Rousseau, Voltaire.

Il risveglio del pensiero francese avvenne per opera di costoro e specialmente per opera di Voltaire, il vero re del secolo XVIII, come lo chiama giustamente il Cousin. Prima che Voltaire avesse conosciuto l'Inghilterra, dice questi, egli non era Voltaire e il secolo XVIII si cercava ancora (1). Fu lui, che datosi con ardore allo studio della lingua e del pensiero inglese, acquistò una chiara conoscenza delle dottrine allora più in voga in Inghilterra, l'esposizione delle quali e l'interesse che mostrò nel divulgarle gli procacciarono una stragrande riputazione. Voltaire per il primo rese popolare in Francia la dottrina del Newton, e mostrò l'importanza del pensiero di Locke, non trascurando Shaftesbury e Berkeley, Garth e Woolston

(1) Cousin, *Historie de la philosophie.* I^a serie, vol. 3° pag. 38.

sia nelle *Lettres philosophiques sur les Anglais* che negli *Elements de la philosophie de Newton.*

In apparenza modesto, questo merito del Voltaire procacciò una salutare influenza sul pensiero francese. La nuova concezione cosmica del Newton, come tutte le grandi teorie, uscendo al di fuori del proprio ambito, sollevò numerosi problemi, schiudendo al pensiero più larghi orizzonti. Ora quella concezione trasportata in Francia determinò le menti più elette di questa a riprendere e chiarire quelle quistioni sollevate all'epoca di Descartes. Essa era la sola atta a spingere il pensiero verso nuove ricerche, essendo quasi esaurita al principio del secolo XVIII l'attività stimolante del Cartesianismo (1). Nelle scuole francesi specialmente non vi erano più grandi risultamenti da aspettarsi da questo sistema, dopo che i gesuiti lo avevano snervato, adattandolo ai loro scopi. E si può anche affermare col Lange, che per lo sviluppo della concezione newtoniana non potevansi trovare menti più adatte delle francesi del secolo XVIII.

Passando in Francia la filosofia inglese dette luogo a due modificazioni notevoli. In primo luogo essa mescolandosi con un fondo di scetticismo proprio al pensiero francese (2) contribuì allo sviluppo dell'ateismo, a differenza dell'Inghilterra, dove il Cristianesimo e la Chiesa erano riusciti a mettersi d'accordo, dopo Newton e Boyle, con la concezione meccanica della natura. Invece in Francia la filosofia di Newton promuove una corrente abbastanza ostile al Cristianesimo ed alla Chiesa, sollevando uno spirito di ribellione e di critica contro la fede tradizionale. In questa

(1) Lange, *Histoire du materialisme*, vol. 1° p. 307.
(2) Lange, op. cit. pag. 304.

via e con questi caratteri la filosofia francese diventa per necessità popolare, si dirige alle masse cui diffonde il pensiero del Shaftesbury, eccitando tutti, penetrando dovunque, servendosi spesso del sarcasmo, più che del ragionamento sereno ed imparziale.

Ma un altro risultamento, ben più fecondo, doveva provocare la filosofia inglese in Francia, la nascita, vogliam dire, del naturalismo. In effetti, dopo la pubblicazione dei libri del Voltaire, la filosofia della Natura acquista in Francia uno straordinario sviluppo. Sono moltissime le opere che in quel tempo trattano della Natura. Nel 1751 è *Maupertuis*, che pubblica un *Essais de philosophie morale ou systeme de la Nature*; nel 1756 *Morelly* un *Code de la nature*, nel 1769 *Delisle de Sales* una *Philosophie de la Nature;* nel 1748 *Maillet* un libro *Sur la formation de la terre*; nel 1761 *Robinet* pubblica i suoi *Essais de la Nature; Diderot* nel 1776 i suoi *Pensées sur la interprétation de la nature* e nel 1770 *Holbach* il suo *Systeme de la Nature.* Siffatto studio, le cui origini si mostrano chiaramente nella storia, opponendosi quale reazione ad una filosofia fino allora incerta nei suoi mezzi e nelle sue ricerche, infervora tutti, rasentando un vero fanatismo. Si vuole seguire la natura in filosofia, in morale, in educazione, in estetica, ed è da quel tempo che si decanta con Bernardino di Saint-Pierre e Rousseau uno stato felice di natura, immune da quei mali che la civiltà ha portato seco. E d'allora s'infiltra nella speculazione pura una corrente più o meno scientifica, rivolta ad interrogare l'esperienza, a considerare il fatto per sostituire ad un soggettivismo vago ed arbitrario un materialismo giudicato liberatore, al quale le scoverte e le

applicazioni delle scienze fisiche e naturali assicuravano un potente credito (1).

Da quel tempo lo spirito della Francia fu trasformato ed ebbe vita la scienza. É per la prima volta, dice magistralmente il Taine (2), che le scienze s'intendono e si affermano al punto da fornire un sistema del mondo definitivo e provato con Newton. Intorno si dispongono come complemento, o prolungamento, quasi tutte le scoverte del secolo, nelle scienze sistematiche, con Leibniz, d'Alembert, Lagrange, Herschell ; fisiche con Newton, Kraft, Black, Franklin ; chimiche con Lavoisier, Priesteley, o psciologiche con Reaumur, Spallanzani, Lavoisier, Lamarck. Questo splendido preludio all'attività scientifica del nostro secolo aveva già trovato il calcolo infinitesimale, intuito l'elettricità, posti i principii fondamentali della nuova chimica, scrutato il cielo, inventato la nomenclatura e le principali classificazioni botaniche, studiato l' uomo positivamente nelle sue funzioni e infine tentato di dare una grande storia naturale col Buffon. Ed è questa vasta provvigione di verità certe o probabili, dimostrate o presentite, che ha dato allo spirito del secolo l'alimento, la sostanza, la forza. Considerate, dice il Taine, i capi dell'opinione pubblica, i promotori della filosofia nuova ; a diversi gradi essi sono tutti versati nelle scienze fisiche e naturali. Non solamente essi conoscono le teorie e i libri, ma essi toccano ancora le cose e i fatti. Non solamente Voltaire espone, uno dei primi, l'ottica e l'astronomia di Newton, ma calcola, osserva e sperimenta lui stesso. Egli indirizza all'Accademia delle scienze memorie sulla misura della forza

(1) Nourrisson, *Philosophies de la Nature*, p. 200.
(2) Taine, *Les origines de la France contemp.*, 1° vol. p. 226.

motrice, sulla natura e sulla propagazione del calore, si serve del termometro di Raumur, del prisma di Newton, del pirometro di Muscenbrock. Egli ha nel suo laboratorio di Cirey tutti gli apparecchi allora conosciuti della fisica e della chimica. Egli fa personalmente delle esperienze sulla riflessione della luce nel vuoto, sull' aumento di peso nei metalli calcinati, e fa tutto da vero sapiente, con insistenza e precisione.

Montesquieu si occupa di fisica, di psicologia e di botanica. Rousseau segue il corso di chimica di Rouelle, erborizza e si appropria per scrivere il suo *Emilio* tutti gli elementi delle conoscenze umane. Diderot ha insegnato le matematiche. divorato tutte le scienze, tutte le arti, fino ai processi tecnici ed industriali. Così pure altri filosofi si spingono al di là dei loro studi come Condorcet, d'Holbach, Cabanis. Grandi e piccoli, profeti, allievi o maestri, sapienti o semplici amatori, si rivolgono tutti direttamente o indirettamente alla sorgente viva che va ad aprirsi. È di là che essi partono per insegnare all'uomo ciò che è, donde viene, dove va, ciò che può divenire, ciò che deve essere (1).

Però, com'era naturale, i vecchi processi non sono lasciati d'un tratto per seguire la sperimentazione e il processo positivo, che più tardi doveva sostituire le sofisticherie metafisiche. Il cartesianismo, con tutte le sue trasformazioni a cui era soggiaciuto, viveva ancora, dando alimento a quella scuola ideologica della generalizzazione pura, illustrata recentemente dal Picavet (2). Lasciata a se stessa, questa scuola sarebbe riuscita alle conseguenze più false: avrebbe

(1) Taine, op. cit. 1° p. 221.
(2) Picavet, *Les idéologues*. Paris, Alcan 1893.

costruito, dice il Taine, la *Statua* del Condillac, le *Costituzioni* del Rousseau, il *Progresso* del Condorcet e gl'*Imperi* del Volney, se il nuovo spirito naturalista non avesse posto un argine a quella foga di costruzioni ideali. Da ciò nacque un fermento di idee che vivificò il pensiero europeo. Le due correnti, a contatto fra loro, sollevarono uno spirito di critica, che meravigliava Kant nel 1789; fecero nascere svariate idee di riforme sociali, di libertà, di umanità, di progresso; schiusero, infine, la via alla scienza, che Pascal aveva intravista ed abbassata in omaggio alla fede.

II.

Diderot, come egli stesso dice, se non amava occuparsi degli affari pubblici, teneva moltissimo a discutere di lettere, di morale e di alte quistioni di filosofia. Però la grande versatilità del suo ingegno gli impedì di occuparsi a fondo delle alte quistioni filosofiche, sfiorate da lui quasi sempre, approfondite quasi mai. Da ciò è risultato una dottrina, (se anche così può chiamarsi), a frammenti, senza legami e senza sviluppo nelle parti. La forma più adatta per l'espressione del suo pensiero è quella di una raccolta di pensieri, come fece Pascal e Diderot medesimo.

A questo inconveniente se ne aggiunge un altro, quello della contraddizione che esiste nella trattazione di un argomento, preso in esame da lui più d'una volta; in modo che riesce difficile sapere quale sia esattamente il suo pensiero. Ciò si verifica quasi sempre fra gli argomenti trattati nell'Enciclopedia e gli stessi argomenti trattati a parte. Allora la contraddizione apparisce evidente e si spiega facil-

mente, qualora si ponga mente alle concessioni che il Diderot era obbligato di fare allo spirito del tempo per poter procedere nella sua grandiosa pubblicazione. Da ciò è risultato che le dottrine dell'Enciclopedia, per la quale Diderot scrisse ben 990 articoli, appartengono alla filosofia dominante più in voga. Il pensiero vero di Diderot resta perciò escluso dall'Enciclopedia e bisogna ricavarlo dalle opere che pubblicava a parte. Questa precauzione, necessaria in questo studio, è stata del resto anche avvertita dal Damiron e dal Barni, ma non così dal Bouillier, che parlando dello spirito filosofico della Enciclopedia lo ricava interamente, ed a torto, dalle teorie sostenute in essa dal Diderot e dal d'Alembert, senza considerare che costoro dovettero imporsi delle riserve indispensabili pel compimento e per la diffusione dell'opera.

Diderot, adunque, incomincia col definire il carattere della filosofia. « Non vi è, egli dice, che un solo mezzo di rendere la filosofia veramente accetta, ed è quello di mostrarla utile » (*Pensées sur l'interpretation de la nature*, XIX) Per raggiungere questo scopo essa deve poggiare sui fatti, i quali, di qualunque natura essi sieno, costituiscono la vera ricchezza del filosofo: « Il tempo ha distrutto quasi interamente l'edificio creato dalla filosofia razionale; questa decade, lasciando materiali confusi, che qualche genio temerario farà servire a una nuova costruzione » (ivi XXI). Il processo dell'esperienza moltiplica i suoi movimenti all'infinito; essa è senza interruzione in azione; essa impiega nella ricerca dei fenomeni tutto il tempo che la ragione impiega a cercare delle analogie. La filosofia sperimentale non sa ciò che scaturirà dal suo lavoro, ma lavora continuamente, al contrario la filosofia razionale pesa le possi-

bilità, pronunzia e si arresta. Essa arditamente dice: non si può scomporre la luce, ma la filosofia sperimentale, mostrando il prisma, dice: la luce è stata scomposta (ivi, XXIII). E si deve al predominio non di questa, ma di quella filosofia se finora noi abbiamo poche conoscenze certe. « Le scienze astruse hanno occupato troppo gli spiriti e con poco frutto, tralasciando ciò che importava sapere e trascurando scelta e metodo » (ivi, XIII). Nè questa conoscenza fondata su dati di fatto può restare senza applicazioni, anzi la vera maniera di filosofare, dice il Diderot, è quella che procede applicando il pensiero e l'esperienza ai sensi, i sensi alla natura, la natura alla investigazione degl'istrumenti, gli istrumenti alla ricerca e alla perfezione delle arti. (Ivi, XVIII).

Parlando poi dei problemi più generali, che solleva la filosofia della natura, Diderot concepisce forse pel primo l'unità delle forze fisiche. Lo stupore, egli dice, che ci viene da un fatto è spesso derivato da noi, che crediamo trovarci di fronte a diversi prodigi, mentre in realtà è un solo fenomeno che ci si presenta; si suppongono nella natura tanti atti particolari per quanti fenomeni ci si manifestano. Se la natura si fosse trovata nella necessità di produrne diversi, i risultamenti diversi sarebbero rimasti isolati, e vi sarebbero perciò altrettante collezioni di fenomeni, indipendenti gli uni dagli altri. L'indipendenza assoluta d'un solo fatto è incompatibile con l'idea del tutto, e senza questa idea non può esistere filosofia.... Come in matematica, esaminando tutte le proprietà d'una curva, si trova che quelle si riducono ad una sola proprietà presentata sotto differenti aspetti, così nella natura si riconoscerà, allorchè la fisica sarà più

progredita, che tutti i fenomeni, o della pesantezza, o dell'elasticità, o dell'astrazione, o del magnetismo, o dell' elettricità, non sono che aspetti diversi di un solo fenomeno. Ma fra i fenomeni conosciuti che si riferiscono ad una di queste cause, quanti fenomeni intermedi o secondari occorre trovare per formare i legami, colmare i vuoti e dimostrare l'identità ! Ciò è appunto quello che non si può determinare. Può esservi un fenomeno centrale o principale che colleghi intorno a sè gli altri, scoverti e da scovrirsi (XI e XLV, ivi).

La stessa unità, intravista nelle forze fisiche, è messa avanti da Diderot per l'origine e lo sviluppo della specie, anticipando di molto le teorie moderne. « Sembra, egli dice, che la natura si occupi a variare lo stesso meccanismo in tanti modi differenti. Essa non abbandona un genere di produzione che dopo averne moltiplicato gl'individui sotto tutte le forme possibili. Quando si considera il regno animale, e si vede che fra i quadrupedi non ve ne è uno che non abbia le funzioni e le parti, specialmente interne, interamente simili a quelle di un altro quadrupede, non si crederebbe volentieri che non si sia giammai avuto che un primo animale prototipo di tutti gli animali, di cui la natura non ha fatto che trasformare incessantemente certi organi ? Immaginate le dita della mano riunite, e la materia delle unghie si abbondante che estendendosi e gonfiandosi essa potesse covrire tutto ; non avreste allora invece della mano d'uomo un piede di cavallo ? Quando si osservano le metamorfosi successive dello sviluppo del prototipo avvicinare un regno ad un altro, per gradi insensibili, e popolare i confini dei due regni (se è permesso servirsi della parola *confine*, dove non vi è alcuna divisione reale) di esseri incerti, ambigui, spo-

gliati delle forme e delle funzioni dell'uno e rivestito delle forme e delle funzioni dell'altro, chi non sarebbe portato a credere che vi sia stato un primo essere prototipo di tutti gli esseri ? » (XII, ivi).

E altrove Diderot aggiunge: « Come nei regni animale e vegetale un individuo comincia, per così dire, si accresce, dura, deperisce e muore, non avviene lo stesso delle specie intere ? » E con fine ironia continua: « Se la fede non ci dicesse che gli animali sono sortiti dal creatore tali come noi li vediamo, e se fosse permesso di avere la minima incertezza sul loro principio e sulla loro fine, il filosofo abbandonato alle sue congetture non potrebbe supporre che la specie animale avesse nella più lontana antichità i suoi elementi sparsi e confusi nella massa della materia; che questi elementi in tempo opportuno si sieno uniti, che l'embrione formato da questa unione sia passato poi per una infinità di organizzazione e di sviluppo e così si sia avuto movimento, sensazione, idee, pensiero, coscienza, sentimento, passione, segni, gesti, suono, segni articolati, lingue, leggi, scienze, arti ? E che il tempo opportuno per avere di siffatti prodotti individuali e sociali sia stato di milioni d'anni fra l'uno e l'altro; che vi siano altri sviluppi di cui noi non abbiamo, nè potremo avere conoscenza ? » (LVIII, ivi). Si dice « non vi è niente di nuovo sotto il cielo » e ciò è vero per chi si arresta all'apparenza delle cose. Se gli esseri s'alterano successivamente, passando per le differenze più impercettibili, il tempo, che non si ferma, deve stabilire alla fine fra le antiche forme e le più recenti, forme diverse dalle une e dalle altre; e il *nil sub sole novum* non è che un pregiudizio, fondato sulla debolezza dei no-

stri organi, sull'imperfezione dei nostri istrumenti e sulla brevità della nostra vita » (LVII, ivi).

Allato a questo fondo di naturalismo, che è il suo merito essenziale, Diderot non ha però una filosofia dell'uomo corrispondente. Sono poche osservazioni, gittate nell'uno o nell'altro discorso, senza che l'autore si sia dato pensiero di coordinarle o di svilupparle. Bisogna intanto, per spiegarci questa deficienza e per il carattere di Diderot, tener presente ciò che il Rosenkranz (1) dice di lui: « Egli insegnò generalmente di viva voce come Socrate, e su lui, come sul filosofo greco, il corso degli avvenimenti decise delle fasi successive del suo pensiero, dopo la Reggenza fino alla Rivoluzione ». Diderot, adunque, non ha lasciato di dottrine propriamente dette in metafisica come Locke e Condillac, ma il vigore del suo spirito e l'originalità delle sue idee traspariscono in tutti i suoi scritti su questa materia. La sua *lettera sui ciechi*, dice il Vacherot, contiene delle osservazioni nuove e profonde sulla psicologia dei ciechi e sulla impossibilità che ha l'occhio di istruirsi da sè stesso, senza il soccorso del tatto. È in questa lettera che Diderot ha fatto per il primo rilevare la connessione fra i sistemi di Berkeley e di Condillac ed ha fatto inoltre notare come la dottrina della sensazione conduca all'idealismo assoluto, che nega ogni realità esteriore. Secondo l'uno e l'altro, dice Diderot, e secondo la ragione, questi termini essenza, materia, sostanza ecc. non portano da sè stessi la luce nel nostro spirito; e l'autore del *Saggio sulla origine delle conoscenze umane* dice altrove di noi, che sollevandoci fino ai cieli o

(1) Rosenkranz. *Diderot's Leben und Werke.* 2°, p. 110.

discendendo negli abissi non usciamo mai da noi stessi e non percepiamo che il nostro pensiero. Ora, è là proprio il risultato del primo *dialogo* di Berkeley e il fondamento di tutto il suo sistema.

Nell'altra *Lettera sui sordo-muti* Diderot considera l'uomo distribuito in tanti esseri distinti per quanti sensi possiede, dando in tal modo il primo esempio di quel metodo analitico, applicato più tardi dal Condillac nel *Trattato delle sensazioni*. Questo lavoro è pieno di osservazioni fini e profonde sul principio metafisico delle inversioni nelle lingue sulla distinzione dell'ordine naturale e dell'ordine logico delle nostre idee. Diderot dimostra come le inversioni, sempre contrarie all'ordine logico, sono molto spesso conformi all'ordine naturale delle nostre idee. Egli, può dirsi il solo metafisico del suo tempo che non abbia punto confuso il cammino della natura con quello dell'analisi scientifica o grammaticale, e che non abbia punto immaginato con Condillac e tutta la sua scuola di far principiare lo spirito dal semplice e dall'astratto. « La nostra anima, dice il Diderot, è un quadro mobile secondo il quale noi dipingiamo continuamente. Noi impieghiamo del tempo a renderlo con fedeltà, ma esso esiste sempre: lo spirito non va di pari passo con l'espressione ».

Dove il Diderot esercitò un'influenza davvero considerevole, e dove il suo naturalismo stampò la propria impronta, fu nella concezione etico-religiosa.

Si è fatto di lui il rappresentante più puro del vecchio materialismo francese e di quell'ateismo che, col Voltaire e il d'Holbach, aveva sollevato tanto clamore. Siffatta credenza però va in parte rettificata. È vero che Diderot stesso

si gloriava di essere ateo e materialista, ma noi generalmente, riconosce anche il Vacherot (1), ci facciamo un'idea falsa della sua dottrina. Egli visse in un tempo in cui lo spirito filosofico disilluso della speculazione, perchè stanco dei sistemi, ed entusiasmato dei processi dell'esperienza per lo spettacolo dei progressi delle scienze fisiche e naturali, aveva perduto quasi completamente il senso delle alte verità metafisiche e morali e rilegato fra le quistioni inutili o chimeriche i problemi relativi a Dio, all'anima umana e ai suoi destini. Qualche metafisico, come Locke, Condillac e Bonnet, qualche scrittore come Voltaire e Rousseau, pur professando la dottrina generalmente ammessa sull'origine delle nostre idee, riconobbe l'esistenza di Dio e la spiritualità dell'anima, piuttosto in nome del senso comune che della scienza. Altri, invece, più conseguenti e fedeli alla dottrina filosofica di questo secolo, proclamarono altamente l'ateismo e il materialismo. Diderot fu di questi, ma l'originalità e, si può dire, la grandezza delle concezioni, sulle quali egli stabilì la sua dottrina, lo spirito e l'entusiasmo con il quale egli la sviluppò, gli assegnano un posto a parte fra gli atei ed i materialisti.

Diderot divide il disprezzo del suo secolo per tutte le verità speculative, e non vede niente al di là dell'esperienza e del suo naturalismo. Egli ripudiò l'ipotesi cartesiana, che riduceva l'essenza della materia all'estensione ed esplicava con la sola meccanica tutti i movimenti della natura: egli riconosce da per tutto, come Leibniz, sotto l'apparenza dell'inerzia, la forza e la vita. La natura in-

(1) VACHEROT, *loc. cit.*

tera apparisce a lui non come una immensa collezione di atomi, la diversa combinazione dei quali produce figura, vita, colori, ma come un gran centro di attività e di vita. « I corpi, secondo qualche filosofo, dice Diderot, sono per sè stessi senza azione e senza forza; questa però è un'idea falsa, contraria alla fisica e alla chimica, perchè, debbono essere considerati pieni di attività e di forza ». Ed altrove aggiunge: « La forza che agita la molecola è immutabile, eterna ».

Nel suo *Rêve de d'Alembert* egli nega l'anima propriamente detta, come essere distinto e separato dal corpo, e considera il principio del corpo, la materia, come un essere essenzialmente attivo, vivente e ne fa una specie di *anima della natura*, precorrendo con questa ipotesi la corrente materialistica di questo secolo. Egli non concepiva la massa materiale che fa il fondo della natura solamente come una semplice collezione di forze, ma se la rappresentava come un gran tutto, del quale le diverse parti si corrispondono, cospirando insieme. Ed è qui tutto il pensiero di Diderot. Ciò che in lui v'è di materialismo puro non gli appartiene in proprio, ma è un riflesso delle idee del tempo. Prima della pubblicazione dell' *Homme machine* di *La Mettrie*, il Diderot era lontano dall'essere materialista; diventò tale in seguito alle relazioni in cui entrò col d'Holbach e i suoi amici e gli scritti del Maupertuis e poi del Robinet ebbero su lui un'influenza più decisiva ancora. Non si può quindi far risalire al Diderot la trasformazione del sensualismo del Locke in materialismo. Questo era già nelle tradizioni del pensiero francese da qualche tempo e risale a Descartes medesimo con la sua esplicazione meccanica delle cose. In-

fatti, come nota il Lange (1), sul principio del secolo XVIII i materialisti, prima che venissero così denominati, erano designati col nome di meccanicisti, cioè filosofi che consideravano, a mo' di Descartes, la natura dal punto di vista meccanico. Cosicchè il materialismo di La Mettrie, Robinet, d'Holbach è lo sviluppo necessario di una dottrina non nuova, che la scienza nascente doveva avere ad alleata e che Diderot doveva trasformare in naturalismo.

Sotto questo aspetto la religione di Diderot non poteva essere che un panteismo naturalista, giungendo così per altre vie a quella lotta e a quel disprezzo di tutte le religioni rivelate, per cui il Voltaire s'era reso famoso. Però fra Voltaire e coloro che gli tennero dietro in questa lotta corrono notevoli differenze. Al Voltaire premeva principalmente togliere alla Chiesa il monopolio della sua teologia e quell'autorità dispotica in materia di fede. In ciò adoperò finamente tutte le risorse dello spirito, movendo dalla ragione e combattendo in favore di essa, per la tolleranza rel giosa, cioè, e per la libertà del pensiero. Nè andò oltre. Intanto bastò che venisse da lui dato l'inizio per vedere sorgere una corrente impetuosa, nemica di ogni autorità e che a mano a mano diventa sempre più audace. Dapprima, infatti, si vuole mantenere col Voltaire integra l'essenza della fede e si ha così un miscuglio di deismo inglese combinato con un fondo di scetticismo, proprio del pensiero francese, mentre più tardi i mezzi sono più radicali, lo scopo è più definito, parlando in nome del materialismo e della scienza per arrivare all'ateismo.

(1) Lange, *op. cit.*, I, p. 224.

Questo cammino è visibile in Diderot. Senza accettare completamente l'opinione del Lange (1), che caratterizza il Diderot per natura idealista, possiamo ritenere tuttavia che solo per lenta evoluzione l'autore della *Religieuse*, arrivò ad essere uno dei più caldi sostenitori del materialismo. È noto agli studiosi di filosofia che una gran parte del *Systeme de la nature* è stata scritta da Diderot, ma l'autore poc'anzi citato dice, che non è stato Diderot quegli che ha spinto il d'Holbach alle sue conseguenze estreme; è al contrario d'Holbach, che con la sua forte volontà, per la sua chiarezza, calma e perseveranza ha fatto di Diderot, ben più originale di lui, il suo collaboratore e partigiano (2). Questa suggestione non si spiega in un uomo superiore come il Diderot, invece è più esatto dire che costui, a so miglianza dello Strauss, arrivò a mano a mano alla credenza materialista, pur non scartando l'influenza esercitata su lui da altri scrittori.

Quando Di La Mettrie pubblicò la sua *Storia naturale dell'anima*, dove il materialismo si dissimulava a pena, Diderot era ancora seguace di lord Shaftesbury. Nel *Saggio sul merito e la virtù* il Diderot mitiga la rudezza dell'originale, che egli riproduce, e combatte nelle sue note le opinioni che a lui sembrano avanzate. Ciò era, dice il Lange (3), forse l'effetto di una prudenza calcolata; ma difendendo l'esistenza di un ordine della natura (che più tardi egli negò con d'Holbach) e, combattendo l'ateismo, egli mostra una sincerità che si riscontra nei suoi *Pensieri*

(1) Lange. *Op. cit.* I, 395.
(2) Lange. Ivi, pag. 397.
(3) Lange. Ivi, p. 317.

filosofici, scritti un anno dopo, conformi ancora alla teleologia inglese e alle teorie di Newton. Questo libro dei *Pensieri filosofici* è una difesa vivace del sentimento religioso contro tutte le religioni rivelate, e per la sua forma e pel sarcasmo che l'autore adopera spesso ed elegantemente, è uno dei migliori di Diderot. Lo scetticismo, dice in esso l'autore, è il primo passo verso la verità. Esso deve essere generale, perchè è la pietra di paragone; solo con lo scetticismo si può evitare di credere troppo o poco (XXXIII). Il tempo delle rivelazioni, dei prodigi e delle missioni straordinarie è passato; il Cristianesimo non ha bisogno di questi ripieghi (XLI). La religione cristiana annunziata da ignoranti ha fatto i primi credenti; la stessa religione predicata da sapienti e da dottori non fa che gl'increduli (XXI). Altrove dice sullo stesso tono: Gli uomini hanno bandito la divinità da essi; essi l'hanno rilegata in un santuario ricinto da muri, fuori dei quali non traspare. Insensati che voi siete! distruggete queste muraglie che soffocano le vostre idee, allargate Dio, vedetelo dovunque dove egli è, o dite che non esiste. E, mantenendosi ancora nella stessa sfera d'idee, il Diderot in questo libro crede che l'ateismo e il materialismo sieno stati colpiti principalmente dalla scienza con le scoverte procurateci dal microscopio. Le meraviglie del microscopio, egli dice, sono i veri miracoli di Dio... Le meditazioni sublimi di Malebranche e di Descartes erano meno proprie a scotere il materialismo che una osservazione di Malpighi (XVIII). Però comincia a sentirsi qua e là una ispirazione nuova. Sotto l'influenza dei tempi, che accentuavano a mano a mano la lotta contro ogni forma di religione, il Diderot è sospinto verso il materialismo e l'ateismo,

nello stesso tempo che difende il deismo. Diderot non pretende combattere che l'intolleranza, ma questa intolleranza si appoggia tutta intera sull'idea dominante di Dio. Colui che, facendo intera astrazione della teoria speculativa, non vuole vedere nel materialismo che l'opposizione contro la fede predicata dalla Chiesa, non ha bisogno di aspettare *Le Rêve de d'Alembert* (1769) per chiamare Diderot uno degli organi più audaci del materialismo.

In un drammaticissimo dialogo fra un filosofo ed una donna Diderot, più aggressivo, mostra i danni e l'inutilità della religione. Pensate, egli dice, che la religione ha creato e mantenuto la più violenta antipatia fra le nazioni, procurando spesso lotte sanguinose. Anche quando, dice il filosofo, io non avessi niente da mettere al posto della religione, avrei il vantaggio di essere con un pregiudizio di meno. In nessun secolo, e presso nessuna nazione, le opinioni religiose sono servite di base ai costumi nazionali. Nei libri *ispirati* vi sono due specie di morale: l'una generale e comune a tutte le nazioni, a tutti i culti e, che a poco a poco, diventa regola di condotta; l'altra, propria a ciascuna nazione, a ciascun culto, che si predica nei templi, ma non è mai posta in pratica.

E se la morale religiosa per lui è insufficiente o falsa quale è la vera morale? Su questo argomento il suo naturalismo è quello dell'epoca. Egli, se non precede, trovasi di accordo col Rousseau nell'aspirazione assurda di ricondurre i costumi allo stato della natura pre-sociale, per purificarli da tanti odiosi legami, da tante ingiustizie, che l'uomo ha procurato a sè stesso. Di ciò il Diderot ha parlato in un altro dialogo, *Le voyage de Bougainville*, dove

accusa i costumi dei civilizzati di falsa pietà, di iniquità, di falso pudore, mentre glorifica i costumi barbari con la comunanza degli averi e delle donne. Al tentativo del viaggiatore europeo di voler trasformare questi costumi il barbaro risponde: « Lasciaci i nostri costumi, essi sono più savi ed onesti dei tuoi: noi non vogliamo punto barattare ciò che tu chiami la nostra ignoranza con i tuoi lumi. Tutto ciò che a noi è necessario e buono è posseduto da noi. Considera e segui la natura delle cose e delle azioni, i rapporti con i tuoi simili, l'influenza della tua condotta sulla tua utilità particolare e il bene generale. Tu ti inganni se credi che vi sia qualche cosa in alto o in basso dell'universo che possa aggiungere o togliere alle leggi della natura. La sua volontà eterna è che il bene sia preferito al male, e il bene generale al bene particolare. Tu ordinerai il contrario, ma non sarai obbedito.... Fondando la morale sui rapporti eterni che sussistono fra gli uomini, la legge religiosa diviene superflua e la legge civile che la sostituisce non deve essere che l'espressione della legge di natura ».

In rapporto a ciò Diderot è seguace di un determinismo che spiega molto chiaramente. « La volontà, dice nel *Dialogue avec d'Alembert*, nasce sempre da qualche motivo interno od esterno, da qualche impressione presente, da qualche reminiscenza del passato, da qualche passione, da qualche disegno fatto per l'avvenire. L'ultima delle nostre azioni è sempre l'effetto necessario di una causa..., la parola libertà è vuota di senso; non vi sono, nè vi possono essere, individui liberi; noi siamo ciò che conviene all'ordine generale, all'organizzazione, all' educazione e

alla combinazione degli avvenimenti ». Ma non è la forza dell'interesse quella che spinge l'uomo all'azione. La mente di Diderot era troppo vasta, da non poter restare attaccata alla morale angusta dell'interesse predicata da Elvezio.

Egli non aveva che a consultare la sua propria natura per assicurarsi che il principio di Elvezio non era sufficiente a rendere conto di tutti gli atti della vita umana. Diderot non vede nella morale cristiana, ed in ogni morale idealista, che un assurdo ascetismo, contrario alla natura. La sua legge, il suo ideale, è la natura. Tuttociò che la sorpassa gli sembra chimerico ed arbitrario. Ma d'altro lato egli vuole la natura completa con la sua forza, bontà, fecondità. Egli glorifica con linguaggio entusiastico le forti passioni, predica l'amore del piacere, ma nello stesso tempo celebra i sentimenti puri, i nobili affetti, la divozione. Egli rialza, dice il Vacherot (1), la natura umana abbassata da Elvezio. Nel *Commentaire philosophique sur le livre d'Helvetius*, Diderot mette in questione il principio di tutta la metafisica di Elvezio e di Condillac, che sentire, cioè, è giudicare, e rigetta l'altro che il dolore e il piacere sieno i soli motivi determinanti della nostra condotta. Senza dubbio, dice Diderot, bisogna essere organizzati come noi, e sentire per operare, ma queste sono le condizioni essenziali, primitive, i dati *sine qua non*, non già i motivi immediati e prossimi delle nostre avversioni e dei nostri desideri.

Circa poi il contenuto di questa morale individuale Diderot non ha che due precetti: la sincerità verso sè stesso e la costanza del carattere. Egli parla ancora del rispetto

(1) VACHEROT, loc. cit.

di sè stesso e del sentimento della decenza, che, (bisogna riconoscere), non sempre rispettò nei suoi romanzi, spesso licenziosi. Ma, bastano questi principii a costituire una morale? L'autore stesso non avrebbe potuto sostenerlo. È una dottrina monca, piena di lacune, e lo stesso difetto osservasi nella sua morale sociale, che riduce alla giustizia e alla beneficenza (*Lettre à la comtesse de Forbach sur l'éducation des enfants*). Le idee politiche poi, analizzate lungamente dal Barny (1), si trovano esposte nell'*Essai sur le règne de Claude et de Neron* e nei *Principes de politique des souveraines*. In questa materia però le sue idee non offrono alcuna novità, sono quelle del secolo esposte con forma vivace e brillante. L'odio contro il dispotismo e l'intolleranza religiosa infiammano l'animo di Diderot, che si rivolge ai sovrani per dar loro consigli di moderazione, di equità e di libertà. « Convenire con un sovrano che egli sia il signore assoluto per il bene, è lo stesso che convenire che egli sia il signore assoluto pel male, mentre egli non è tale nè per l'una nè per l'altra cosa. Popoli, non permettete ai vostri pretesi signori di fare anche il bene contro la vostra volontà generale ». E altrove Diderot dice: « La libertà di pubblicare i suoi pensieri non ammette alcun limite: la facoltà di pensare appartiene di diritto agli uomini, nè alcuno può limitarla ».

III.

Conviene ora toccare brevemente dell'Enciclopedia, dell'opera cioè che più dette fama a Diderot e al suo colla-

(1) Barny, *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII siècle*, vol. I.

boratore d'Alembert. Abbiamo già avvertito che non cercheremo in quest'opera monumentale se le idee filosofiche espresse in essa corrispondano o no a quelle contenute in altri libri, giacchè è noto che il pensiero dei due direttori dovette imporsi nell'Enciclopedia delle riserve, per non suscitare ostacoli alla diffusione dell'opera. Cercheremo solo il significato e l'influenza esercitata da essa nella storia politica e letteraria di Francia.

Lo spirito intraprendente di Diderot non poteva cercare campo migliore e più opportuno di questo, sia per esplicare la sua attività, che per la lotta sostenuta per lunghi anni. Il Diderot ebbe dall'Inghilterra l'idea del suo lavoro. Egli che, spinto dal bisogno, aveva già tradotto dall'inglese diversi libri, ebbe conoscenza infine del Dizionario scientifico dello James (1) che tradusse e della *Ciclopedia* dello Chambers pubblicata a Dublino nel 1728. Quest'ultimo libro, sebbene per più lati incompleto, segnava un progresso sui tentativi di simil genere fatti nell'antichità e nel medio evo. È noto infatti che da Aristotile e da Plinio, come fra i Cinesi e gli Arabi, si è cercato di mettere insieme, in uno stesso quadro, le conoscenze acquistate nei diversi campi del sapere. Il medio evo, poi, prendendo a centro l'idea cristiana, rese più organiche siffatte raccolte col nome di *summa*, di *speculum*, d'*Universitas*, di *Theatrum veritatis*, di *Tabula scientiarum*, di *Reductio artium et scientiarum*. Nei tempi moderni troviamo adoperata la parola *Ciclopedia* dal Ringelberg nel 1541 e poi quella di *Enciclopedia* dallo Scalich nel 1559, dal Martino nel 1606 e dall'Alsted nel 1620 (2).

(1) In Francia già esisteva il *Dict. historique et critique* del *Bayle*, 1670.
(2) In Italia s'era pubblicato anche un altro libro dello stesso genere dal Zorzi, *Harmonia mundi totius*, 1525.

Questi libri, sia perchè le scienze fossero ancora troppo povere di fatti e prive di qualsiasi metodo, sia perchè compilate da una sola persona, riuscivano monchi e informi. Così il Diderot, riconosciuti i difetti dell'ultima opera su questo argomento (quella dello Chambers), ritentò la prova con criteri più larghi e mezzi più sufficienti.

Il prospetto dell'Enciclopedia fu lanciato al pubblico nel 1750. In esso Diderot stabilisce che l'opera ha un doppio obbietto : 1° l'Enciclopedia propriamente detta, cioè l'albero genealogico, l'ordine ed il processo delle conoscenze umane; 2° il dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei me tieri. Questo secondo obbietto è l'essenziale, mentre l'altro non è che l'introduzione. L'ordine enciclopedico è arbitrario per lui; egli lo tratta come Buffon tratta le classificazioni; la natura è una, dice Buffon, e Diderot dice con Condillac : la scienza è una. La materia del dizionario enciclopedico può ridursi a tre capi: le scienze, le arti liberali e le arti meccaniche. Diderot, che ha chiamato a sè valenti collaboratori, quali Rousseau, Blondel, Tarin ed altri, espone i motivi di utilità pratica che hanno condotto gli autori ad attaccare ai principii delle scienze e delle arti liberali la storia della loro origine e dei loro progressi. Qua i materiali abbondano, mentre le arti meccaniche rinchiuse fino allora nel segreto delle loro officine, erano come un mondo sconosciuto da scoprire. Diderot, che ha riserbato per sè questa parte dell'Enciclopedia, vi dispiega un'attività, una varietà ed una versatilità veramente incomparabile. Egli penetrava in tutte le fabbriche, apprendeva, esercitava quasi tutti i mestieri per poterne parlare con competenza. Egli sente bene l'alta moralità di un'opera

che è la riabilitazione del lavoro manuale, detto per il passato servile; egli diventava lo storico di questa lunga fila di generazioni sacrificate che non avevano mai avuto storia; egli elevava un monumento alle classi inferiori, esponendo la scienza dei mestieri, glorificando l'industria proprio quando questa stava per entrare in una via piena di prodigi (1).

La filosofia degli Enciclopedisti poi consiste in un razionalismo, come lo chiama il Duprat (2), fermo e deciso, ma prudente e discreto. Essi evitano i grandi sistemi, che procedono dall'idea pura, manifestando invece una predilezione per il Locke, del quale il d'Alembert nel suo celebre *Discorso* dice: « Ciò che Newton non aveva osato o potuto fare in metafisica, fu intrapreso e fatto con successo dal Locke. Fu questi che creò la metafisica, come Newton aveva creato la fisica. Egli concepì che le astrazioni e le quistioni futili, che fino allora avevano formato come la sostanza della filosofia, dovevano essere messe da parte. Egli cercò in queste astrazioni e nell'abuso delle parole le cause principali dei nostri errori. Per conoscere la nostra anima, le sue idee e le sue facoltà, egli non studiò punto i libri, che lo avrebbero male istruito, ma si contentò di discendere profondamente in sè stesso e dopo essersi, per così dire, contemplato lungamente, egli non fece nel suo trattato sull'*Entendement humain* che presentare agli uomini lo specchio nel quale si era contemplato..... (3).

(1) MARTIN, *Histoire de France*, vol., XVI, p. 45.

(2) DUPRAT, *Les Encyclopédistes*, pag. 126.

(3) D'ALEMBERT, *Discours sur l'Encyclopédie*. In questo discorso del d'Alembert, non v'ha di notevole che qualche brano relativo alla classificazione delle scienze, la quale classificazione, presa nel suo insieme, è ben poca cosa, come nota anche il *Bain* nella sua *Logica*, vol. I, p. 336. È

Gli Enciclopedisti, adattandosi alla filosofia del tempo, fanno della ragione una sovranità, ma, a differenza del comune andazzo, cercano di darle una base reale, di fatto; nè, per calcolata prudenza, la mettono in evidente contrasto con la fede. Anzi la teologia rivelata rientra nella filosofia. « La scienza di Dio, chiamata teologia, dice d'Alembert, ha due branche: la teologia naturale che non ha alcuna conoscenza di Dio all'infuori di quella che le procaccia la ragione, mentre la teologia rivelata ricava dalla storia sacra una conoscenza molto più perfetta di questo Essere. Da questa stessa teologia rivelata risulta la scienza degli spiriti creati. Ci sembra che la scienza, considerata come appartenente alla ragione, non debba punto essere divisa in teologia e in filosofia, perchè la teologia rivelata non è altra cosa che la ragione applicata ai fatti rivelati; si può dire che essa si riferisce alla storia per i dogmi e alla filosofia per le sue conseguenze » (1).

Queste riserve necessarie per la pubblicazione e diffusione dell'opera non bastavano d'altra parte a mascherare ciò che l'Enciclopedia nascondeva in sè. Se ne accorsero

---

notevole intanto nel d'Alembert la considerazione storica di ciò che espone; egli, anzi, dimostra il vantaggio di questo procedimento. « L'esposizione storica dell'ordine in cui le nostre conoscenze si sono succedute sarà vantaggioso per noi affine di poterci istruire sul modo più opportuno di comunicare queste conoscenze ai nostri lettori ». È anche notevole un altro punto dove il d'Alembert si trova di essere il precursore di A. Comte sulla nascita delle scienze. « Nello studio della natura, egli dice, gli uomini si sono dapprima occupati a soddisfare i bisogni più urgenti, ma, quando poi essi sono arrivati alle conoscenze meno necessarie, hanno dovuto dividerle fra essi e avanzare ciascuno dal proprio lato. Così parecchie scienze sono state per così dire, contemporanee, ma nell'ordine storico dei progressi dello spirito non si è potuto crearle che successivamente ».

(1) D'ALEMBERT, loc. cit.

subito i gesuiti e i giansenisti. Se la scienza e la filosofia avevano poco da osservare agli Enciclopedisti, la classe che proteggeva e rappresentava il passato con il suo assolutismo, con la schiavitù del pensiero e col monopolio e l'intransigenza della fede, non poteva lasciar passare senza difficoltà un'opera che velatamente moveva alla creazione di uno spirito nuovo con la libertà di pensiero, politica e religiosa. L'esposizione delle scienze è per gli Enciclopedisti un mezzo per diffondere in seno alla antica società che si andava dissolvendo i germi di quelle idee che dovevano poi condurre alla Rivoluzione francese. È visibile nel *Discorso* del d'Alembert la tendenza a discutere del passato con la sua intolleranza, con la sua superstizione e con il suo dispotismo teologico. Qui sta il grande significato dell'Enciclopedia e così s'intende l'entusiasmo del Voltaire, che incitava i due direttori a perseverare nell'immane lavoro, attraverso le lunghe lotte, note a tutti.

E nessun tempo era per l'Enciclopedia più propizio di questo. La Francia verso la metà del secolo XVIII non rassomigliava più a ciò che essa era stata nella seconda metà del secolo precedente. Un gran cambiamento s'era effettuato nelle idee, nelle credenze, nei costumi, nella letteratura, mentre le istituzioni erano rimaste invariate. È noto ciò che fu il regno di Luigi XIV: una imponente e formidabile disciplina a profitto della religione e della monarchia, legate l'una all'altra della stessa vita. Questa disciplina era penetrata dappertutto; essa aveva invaso tutte le parti del corpo sociale, e, siccome essa aveva saputo rivestire una forma brillante, così rifletteva una specie d lustro e di grandezza sulla servitù universale degli spiriti

e dei caratteri. Si ebbe così una doppia dittatura, politica e religiosa, che soggiogava tutte le volontà. Le lettere piegavano sotto la legge comune e si contentavano di fare parte del seguito reale. Erano, come ben nota il Duprat, un'appendice di Versaglia, una specie di nuovo palazzo innalzato alla gloria del signore. D'altronde, esse, tranquille e serene della loro sorte, non avevano alcun presentimento dell'avvenire. Le idee di Bois-Guillebert e di Vauban avevano un carattere più moderno, ma esse versavano su quistioni speciali e non dovevano trovare alcuna eco.

Vi era una forza rivoluzionaria nel *Metodo* di Descartes, ma questi non aveva creduto utile restare in Francia e della sua dottrina il Bossuet, per una via, ne aveva fatto un nuovo strumento di autorità, e Malebranche, per un'altra, s'era innalzato sino alle nuvole della metafisica, perdendo ogni senso della vita reale. Poteva essere riserbato ad un altro grande spirito, al Pascal, di aprire una breccia in questo muro costituito dalla monarchia e dalla religione, che teneva imprigionata la Francia. Ma Pascal, che aveva combattuto i gesuiti, non seppe spingersi oltre e ricadde nella religione snervato e fiacco. È vero che le vecchie forze cominciavano a declinare, ma le nuove non esistevano ancora. La nobiltà cresceva all'ombra delle *carte* e la borghesia nell'ombra aspettava. Il popolo, poi, trattato da bestia, senza appoggio e senza difensori, era perduto nei bassi fondi. Luigi XIV dominava e schiacciava tutti col peso della sua grandezza.

Eccoci al secolo XVIII, e la fisionomia dei tempi comincia a mutarsi. Con la Reggenza l'autorità comincia a

scemare, il rispetto si dilegua, mentre la Chiesa e la monarchia, che sempre si danno la mano, hanno perduto gran parte del loro prestigio. Tutti i legami si rilasciano e in questa decomposizione, sempre più sensibile, uno spirito nuovo si avanza e le lettere, non più asservite, sono l'organo di questo. La religione, ancora potente, non comanda più, ma discute e si difende, e il resto dello spirito religioso, che sopravvive, si rifugia nel giansenismo. Il potere reale resta con le sue prerogative, ma non lo esercita più con la stessa autorità. Le lettere hanno cominciato ad acquistare una certa indipendenza; non hanno più la gravità di prima: il libro degenera spesso in libello, diventando così un migliore messaggio delle idee (1).

E venne l'Enciclopedia. Questa, sostenuta da principio da quattromila abbonati e con i migliori auspici, vide a mano a mano elevarsi contro una corrente impetuosa, che in nome della religione cercava distruggere dalla base un'opera elevata in omaggio alla libertà umana. I due fondatori, rifiutando, come ho detto, la collaborazione dei gesuiti e dei giansenisti, si avvedevano bene che seminavano il vento e la tempesta intorno alla loro opera. Difatti dopo il breve trionfo sollevato al suo apparire, l'Enciclopedia fu nel 1757 colpita dalla soppressione. Ricomparve dieci anni dopo, occultando il luogo della pubblicazione e senza la collaborazione del d'Alembert, che, per ragioni non ancora ben chiarite, aveva lasciato solo il suo compagno di lotta e di lavoro. È utile sentire ciò che il Voltaire dice a proposito dell'Enciclopedia. « Alcuni uomini di genio, do-

(1) Duprat, *Op. cit.*, pag. 23.

tati di vera scienza, che non può sussistere senza la vera filosofia, intrapresero nel 1752 la pubblicazione del Dizionario immenso delle conoscenze umane. Parecchi volumi erano già apparsi con soddisfazione del pubblico, quando l'invidia si scatena ed arma il braccio del fanatismo. Questi due nemici della ragione e dell'ingegno denunziarono al Parlamento di Parigi un'opera che non poteva mai diventare l'obietto di un processo.... ». E quando le vessazioni parvero assumere l'aspetto di una vera persecuzione, con pericoli più o meno gravi per l'audace Diderot, che imperturbato seguiva il suo corso, il Voltaire gli inviò uno scritto anonimo, in cui gli consigliava di espatriare per avorare con maggiori comodità, lontano dalle persecuzioni. E il Diderot gli risponde, atteggiando il suo animo a quella patetica eloquenza, propria del suo ingegno: « Io so, egli dice, che quando una bestia feroce ha intinto la sua lingua nel sangue umano (1) essa non sa più farne a meno; io so bene che questa bestia manca di alimenti e che, non avendo più gesuiti da divorare, essa si dirige verso i filosofi... Ma volete voi che io possa avere pensiero della mia esistenza quando, conservandola, debbo rinunziare a tutto ciò che me la rende cara? E non ho io la speranza che il fanatismo dovrà subito sparire, per dar posto alla libertà e alla giustizia? »

IV.

Concludendo, per noi Diderot è la espressione più sincera del secolo XVIII nei suoi pregi e nei suoi difetti.

(1) Qui il Diderot allude alla morte del cavaliere di Labarre spietatamente decretata dal Parlamento nel 1766.

Uno di questi è la contraddizione, che nel Diderot non è sempre evoluzione di pensiero, ma riflesso delle incertezze del tempo, agitantesi fra la scienza nascente ed il vecchio dogmatismo, fra la vecchia fede ed il naturalismo sorgente. Il secolo di Voltaire ebbe due idee nuove e proprie: il materialismo e, di conseguenza, l'ateismo. Nè il primo, nè il secondo potevano però imporsi con una dottrina sufficiente in tutte le sue parti. Da ciò le incertezze, le contraddizioni e i continui ricorsi ad altra dottrina per colmare certi vuoti che la nuova dottrina non riusciva a colmare. Da ciò quell'appello continuo all'idealismo, nello stesso momento in cui lo si vorrebbe condannare.

Considerato in sè stesso il materialismo, come opposizione alla vecchia metafisica, fu una corrente salutare. Se esso non risolveva tutte le obiezioni, preparava però la via a risolverle più tardi con metodo scientifico e non con quelle poche formule con cui i d' Holbach e gli altri pretendevano spiegare tutto. Le confutazioni non mancarono, ma malgrado queste, fatte anche da uomini competenti, il materialismo continuò a vivere ed a guadagnar terreno a mano a mano che si costituiva in sistema sempre meno esclusivo. Il punto, sul quale il Leibniz s'era realmente mostrato più logico del materialismo, non era dimenticato, dice il Lange, (1) ma aveva perduto della sua forza. L'impossibilità della trasformazione di un movimento esteriore e multiplo in unità interna, in sensazione e in idea, è certo messa in rilievo dagli avversari del materialismo, ma questo argomento sparisce sotto un cumulo di altre prove senza

(1) Lange: *op. cit.* 428.

valore o si mostra senza forza, come un'astrazione, in faccia all'argomentazione materialista. Tuttociò è avvenuto però nel nostro secolo, non già al tempo del d'Holbach, che pose il problema, ma senza metodo e senza soluzione.

Data perciò questa insufficienza del materialismo nel secolo XVIII è facile comprendere che le sue argomentazioni contro il sentimento religioso potevano avere un'influenza ben relativa. L'ironia ed il sarcasmo potevano impressionare una classe di persone, ma non potevano essere ritenute quali armi adatte per una demolizione completa. Si comprese però, e bene, che per combattere il sovrannaturale bisognava dar vita alla scienza e al naturalismo. Questa è l'ultima parola del secolo XVIII ed in ciò si appalesa il merito del Diderot, nell'aver posto cioè la natura alla base della sua speculazione. Egli pur avendo in sè delle contraddizioni, si mostra risoluto sostenitore di un materialismo nè gretto, nè meschino, ma di vedute larghe e feconde. Così che, mentre il Rousseau predica un naturalismo romantico, in cui la ragione fa tutto e la natura resta quale decorazione accademica, il Diderot, ha, sui suoi contemporanei, il vantaggio di aver seguito un materialismo cosmico, o dicasi naturalismo sistematico, che lo metteva nella condizione di trasformare in una concezione più alta il materialismo in voga. E fu in virtù di questa trasformazione che il Diderot potette intuire qualcuna delle grandi teorie del nostro tempo. Da questa concezione più larga scaturisce poi un'idea suprema, quella dell'unità, da cui dipendono tutte le altre e senza cui non v'ha vera mente filosofica. Anche per la sua influenza sul pensiero contemporaneo, il suo compito fu quello di servire di legame uni-

versale fra i rappresentanti delle diverse direzioni del pensiero al XVIII secolo, di centro comune a tutti gli sforzi isolati. L'Enciclopedia, infatti, con la potenza di una vera istituzione, raggruppava in un lavoro comune tanti scrittori, che, inconsci, ubbidivano al disegno di Diderot, quello di voler unificare i prodotti del pensiero umano.

Tale è il compito del Diderot nel secolo XVIII. Metafisica, morale, estetica, tutto in lui porta, diceva il Vacherot, l'impronta di uno stesso sentimento e di uno stesso spirito Diderot non conosce che un dio in metafisica, che una legge in morale, che una regola in estetica, la natura; la natura in tutta la sua forza e grandezza ed anche nella sua semplicità; la natura senza fronzoli. Questo stesso sentimento naturalista lo guida nelle belle arti, in un tempo in cui le regole aristoteliche dominavano ancora, soffocando l'inspirazione, il genio, la naturalezza (1). La sua riforma estetica, trascurata in Francia, fu molto ammirata in Germania dal Lessing e specialmente dal Goethe, che, avendo molti punti di contatto col filosofo ed artista francese, ne fu caldo e sincero estimatore.

Ed infine, a questo proposito, riferisco un giudizio dell'autore del *Faust* sulla conversazione del Diderot, giudizio che trovo in una prefazione scritta dal Goethe e premessa alla traduzione tedesca di un libro del Diderot, le *Neveu de Rameau;* servirà anche a completare la figura del Diderot. « Una verità generalmente riconosciuta, e sulla quale i suoi amici come i suoi nemici sono di accordo, è che

(1) Non era compito nostro parlare della riforma estetica e delle opere letterarie del Diderot, fra cui primeggiano, la *Religieuse* e *Le Neveu de Rameau*. Ne ha parlato quel giudice competentissimo che fu il Sainte-Beuve.

Diderot era nella sua conversazione l'uomo più notevole del suo secolo. I discorsi studiati ed elaborati dei più eloquenti oratori avrebbero avuto minore efficacia delle sue brillanti conversazioni. Egli si esprimeva sempre con calore, trattando a fondo tutti gli argomenti, e passando dall'uno all'altro per vie inattese e naturali. Il suo discorso era spontaneo, ma senza trivialità, sublime ma senza sforzo, come pieno di grazia e senza affettazione, energico e senza ruvidezza. L'uomo di affari gli doveva dei consigli, l'artista delle ispirazioni, il filosofo delle idee. Nessuno più di lui seppe insinuarsi meglio, nessuno più di lui ha soggiogato le anime con la potenza dell'eloquio. In questo genere di trionfo egli non aveva modelli, nè ha lasciato successori ».

ROMOLO BIANCHI.

I principî fondamentali dell'Etica di Roberto Ardigò
e le dottrine della filosofia scientifica

IV.

Notammo nelle pagine precedenti che il diritto naturale è l'espressione teorica, per quanto erronea, della formazione di una coscienza indipendente nell'individuo e nella collettività; esso è quindi per la sua origine, per la sua essenza stessa, eminentemente critico, riformatore, rivoluzionario, quantunque non siano mancate in certi momenti storici delle dottrine di diritto naturale radicalmente conservatrici, che però, a parer nostro, debbono considerarsi come forme impure, degenerative del genuino diritto naturale, contraddicenti all'origine e al carattere suo. Ed è per questo suo carattere che esso trova il terreno più adatto a germogliare nei momenti in cui si preparano grandi trasformazioni sociali, nei momenti in cui l'individuo mira ad affrancarsi dall'autorità di cui sente tutto il peso; ed è per questo forse che, ad onta degli indirizzi delle menti, esso ha potuto rifiorire nella filosofia positiva contemporanea, ora audacemente nelle sue forme più viete, osa cercando di amalgamarsi e di fondersi con dottrine positive, conservando così in certi più sottili travestimenti, la sua plausibilità, la sua popolarità e la sua efficacia (1). Ma questi stessi

(1) Maine, *Ancien droit*, pag. 86.

travestimenti onde cerca mascherare la sua vera natura, questi tentativi d'appropriarsi ciò che non è suo, nella speranza di poter infondere nuova vita ad un organismo ormai esaurito, nella speranza di poter sottrarsi a quella fatalità che lo conduce, certo non immaturamente, alla tomba, sono indizio manifesto della sua debolezza congenita, della sua prossima morte, sebbene non manchi chi scambi gli ultimi bagliori del crepuscolo colla luce dell'aurora.

Nè può avvenire diversamente, poichè, ad onta dell'elemento di vero che esso contiene, è destinato a perire per i vizi fondamentali da cui è tormentato, per l'intima contraddizione che lo costituisce. Ed uno di questi vizi fondamentali è riposto esplicitamente o implicitamente in una falsa teoria gnoseologica, antiscientifica, antipositiva, e sulla quale è bene insistere perchè l'idea di una conoscenza trascendente l'esperienza ne è il più saldo punto di sostegno (1), quantunque, è inutile osservarlo, una simile accusa non possa ferire il nostro autore.

Infatti, se noi vogliamo rimaner fedeli ai principi conoscitivi professati dal positivismo e dal criticismo, dobbiamo dire che non conosciamo il diritto, se non in quanto è una realtà d'esperienza, verificabile solo nella storia; se non in quanto è un fenomeno; mentre, l'affermazione di un diritto naturale diverso dal positivo, implica non solo la possibilità dell'esistenza di un diritto diverso dal fenomenico, di un noumeno al di là e al di sopra dei fenomeni, ma anche la possibilità di conoscerlo, contraddicendo così al principio fondamentale del positivismo, al principio della relatività

(1) Veggasi: PETRONE, *La fase recentissima della filosofia del diritto in Germania.* Analisi critica poggiata sulla teoria della conoscenza.

della conoscenza. Dualismo questo, che trova il suo fondamento e la sua giustificazione nella stessa Critica kantiana, contenente virtualmente due direzioni; poichè, se da un lato dimostrando l'impossibilità di una conoscenza del soprasensibile, e proclamandone la relatività, si svolse nella corrente critica e realistica, dall'altro lato conservando il dualismo del senso e dell'intelletto e considerando la cosa in sè come qualche cosa di reale, si svolse nella corrente metempirica, la quale, seguace immobile, non progressiva, di gran parte, della parte caduca, della parte per così dire anti-critica della critica kantiana, contrappone ancora, vissuta estranea a tutti i risultati della scienza positiva, la sensibilità all'azione della mente e se ne vale appunto per proclamare la possibilità di conoscere a priori, indipendentemente dall'esperienza, oltre il puro fenomeno datoci dall'esperienza, il noumeno, oltre il diritto positivo, fenomenico, variabile, contingente, il diritto naturale, assoluto, universale, la sostanza delle variazioni fenomeniche. Ma il positivismo che si riallaccia alla parte duratura della critica kantiana, e più ancora ad Hume, se vuol restare fedele alla sua divisa dell'impossibilità di una conoscenza trascendente l'esperienza e il senso, ed alla sua relatività, non può fare a meno di riconoscere, portando così l'ultimo colpo alla dottrina del diritto naturale, l'assoluta inesistenza di un essere oltre il fenomeno, di una cosa in sè distinta da esso, poichè, se è vero che noi conosciamo il reale in relazione a noi, ciò non vuol dire però che questo sia qualcosa dal reale diverso, che il fenomeno non sia il reale stesso, la sua essenza. Se dunque non solo non è possibile la conoscenza di un noumeno distinto dal fenomeno, ma

se tale distinzione stessa non esiste, perchè non si può attribuire un'esistenza a ciò che ci è ignoto, è percio solo dimostrato che oltre il diritto fenomenico non è possibile alcuna conoscenza, che oltre di esso non v'ha nulla. Il diritto in quanto realtà fenomenica è l'unico conoscibile, l'unico vero; onde la falsità del diritto naturale e nel suo rispetto gnoseologico ed ontologico, e nel suo rispetto deontologico, giacchè, pur non negando, anzi esplicitamente affermando la necessità e la legittimità della ricerca del dover essere, non può sostenersi però che i convincimenti, le idealità o le leggi naturali siano per sè stessi dei *diritti* mancando loro tutti i caratteri essenziali e specifici del diritto (1).

E donde poi deriva questo diritto naturale? Quale è il *principium essendi* di esso? Donde dedurlo?

La ragione, creatrice o conoscitrice, a seconda dei casi, di questo preteso diritto, lo trae dai fini prestabiliti dell'universo o dalla natura dell'uomo, giacchè il diritto naturale è un diritto indipendente dalla sanzione positiva, anzi ad essa superiore e che appartiene all'uomo in quanto tale. Ed è da questo lato ancora (oltre ciò che già osservammo

(1) Se ben si guarda, coloro i quali confondono la ricerca del dover esser col diritto naturale, oltre ad attribuire l'esistenza a ciò che ci è ignoto, cadono in una petizione di principio in quanto attribuiscono i caratteri della conoscenza fenomenica a ciò che non è tale; l'essere, la loro sostanza, in tanto presenta i caratteri del fenomeno in quanto glieli assegnano a priori arbitrariamente. Che cosa è che fa loro trasformare dei puri raziocini, o dei puri rapporti stabiliti dalla natura delle cose in diritti, se non l'arbitraria assegnazione dei caratteri del diritto fenomenico ad essi? Noi non conosciamo il diritto se non in quanto è *una norma coattiva dell'operare*, e come voi volete chiamare diritto ciò che i caratteri del diritto non presenta? Si assegnano vale a dire all'essere, che é diverso del fenomeno i caratteri del fenomeno.

scrivendo delle sue relazioni coi giuristi della scuola storica), che l'Ardigò ravviva le teoriche del diritto naturale, poichè, non esitiamo ad affermarlo, nonostante la base realistica (1) che trasparisce manifestamente anche là dove pare che l'autore si ispiri o nel fatto realmente si ispiri a teorie non realistiche, egli risente senza dubbio dell'influenza delle dottrine razionalistiche ed individualistiche. Per lui il diritto risiede per natura e quindi imprescrivibilmente nell'individuo, come in ogni organismo la forza risiede negli atomi della materia onde è composto. E vi è in ragione dell'arbitrio e della sua libertà. Indirettamente però deriva dal corpo sociale, in quanto lo sviluppo morale dell'individuo (onde vi nasce il diritto) è determinato dalla efficienza su di esso dell'ambiente sociale (2). L'autonomia dell'uomo è il titolo del suo diritto (3). Pel suo libero arbitrio ha l'uomo un universale dominio sulla natura. E questo dominio è

(1) Di pensieri e teorie eminentemente realistiche se ne trova nella Morale dei Positivisti e nella Sociologia ad ogni passo.

(2) Vol. III, *Morale*, p. 188.

(3) Vol. III, *Morale* p. 132. Trattando della libertà del volere scrive: « La finzione matematica del materialista importa *l'eteronomia* assoluta. Il fatto reale della natura è sempre una *autonomia* relativa, in proporzione minore o maggiore. La gradazione delle formazioni e degli esseri naturali è una gradazione di autonomie. L'uomo è, come una funzione e un essere distinto, e il più elevato, così un'autonomia distinta, e la maggiore e la più spiccata, e la più elevata di tutte. L'autonomia si presenta sotto due aspetti, *cioè di arbitrio e di libertà*. Arbitrio, in quanto è la forma speciale di attività, che ha in sè stessa la ragione di essere, e domina le sottoposte. Libertà, in quanto non è la possibilità unica dell'eteronomia, e che è data dalla finzione matematica del materialista, ma è un numero di possibilità. La libertà nell'autonomia è in ragione delle superiorità. L'uomo è, siccome una formazione e un essere distinto, e il più elevato, così un'autonomia distinta, e la maggiore, e la più spiccata, e la più elevata di tutte. L'autonomia dell'uomo è il suo libero arbitrio. » P. 125 e seg.

diritto. È diritto perchè determinato da una ragione assoluta. Ossia assolutamente vera e giusta. Determinato cioè dalla *idealità umana,* che ha questi caratteri (1). Questo è il diritto naturale, e il diritto naturale è il solo, che si possa, a ragione, chiamare diritto. Ossia è il diritto assoluto. Assoluto, come la natura onde emerge. E qualunque altro, fuori di esso, è un pseudo-diritto. Cioè è una eteronomia, contrastante la autonomia naturale; ossia una violenza, un'ingiustizia. Questo pseudo-diritto è tale, o assolutamente, o solo relativamente. Assolutamente nei concetti del diritto dissonanti dal positivistico sopra esposto. Relativamente, più o meno, nel fatto delle condizioni reali avveratisi nella società (2) ». Non si può quindi non notare come qui risorga la nozione di un diritto diverso dal positivo, propria della vecchia metafisica, esistente come una mera astrazione, senza relazione colla realtà, un diritto non dato dall'esperienza, non colto nella sua formazione storica, non avente perciò nessuno dei caratteri del diritto, un diritto vero, imprescrivibile, inviolabile appartenente all'uomo in quanto tale, un'astratta ed aerea giustizia.

È la tradizione aprioristica ed individualistica del secolo XVIII, la tradizione di Rousseau e di Kant, pei quali l'individuo e la volontà tendono a divenire il principio dell'ordine sociale, che rivive nell'Ardigò. L'individuo in quanto dotato di libero arbitrio per la vecchia metafisica, l'individuo in quanto dotato di autonomia ha per Kant, come per l'Ardigò, dei diritti e dei doveri imprescrivibili, sebbene questi, essendo determinista reciso, dia all'autonomia un

(1) *Morale*, p. 131. Per i caratteri dell'idealità umana veggasi p. 185 seg.
(2) *Morale*, p. 135-136.

significato ben diverso: essa non è già il potere kantiano di cominciare *von neuem*, *von selbst* la serie fenonemica, ma l'espressione di una necessità interna; non è, secondo il concetto spinoziano, che una forma della necessità, che sgorga dall'intima e propria natura dell'individuo. L'autonomia che non consente che l'uomo sia un mezzo, ma esige sia un fine, è il fondamento del diritto; ed ogni dottrina che faccia derivare il diritto non dall'autonomia dell'uomo, è una dottrina di eterenomia, rappresenta una violenza, un'ingiustizia. Ma, come conciliare questa dottrina coll'affermazione che la giustizia non è che una risultante di prepotenze, non è che la coscienza che nell'individuo ha dovuto formarci del fatto della equipollenza degli altri individui dato dall'esperienza delle prepotenze concorrenti nella società? (1). Se il diritto non è che una forza, e la giustizia non è in fondo che una politica, una coscienza della forza, un equilibrio di prepotenze determinato dalla reazione delle altre prepotenze, perchè mai è una violenza, un'ingiustizia l'uso di questa forza, quando si ha, o quando è imposta dalle necessita della conservazione collettiva? Dove va a finire l'alto valore dell'individuo e dell'autonomia umana? Che cosa rappresenta più questo diritto naturale vero imprescrivibile? Ed inoltre è *del tutto* conciliabile la teoria del caso col concetto del diritto naturale?

Ma perchè la volontà possa essere un fine, è necessario che sia giusta, e la volontà giusta non è per Rousseau e per Kant che la volontà generale, universale. Le massime che reggono la nostra condotta debbono potersi erigere in leggi universali. L'individuo per Kant è nel suo diritto quando

(1) Vol. IV, *Sociologia*, p. 83-84.

agisce secondo una massima di legislazione universale; così per l'Ardigò, l'uomo ha il diritto in quanto è determinato dall'idealità sociale (1), la quale non è altro che il volere sociale, la volontà universale. Ma se l'individuo ha dei diritti solo in quanto agisce secondo la volontà universale e l'idealità sociale, è evidente che il fondamento e il fine del diritto non è più la sua autonomia, ma un altro termine la società. Ed allora è solo questa sacra, solo la sua conservazione inviolabile, non l'autonomia individuale. Inoltre se è formale il principio kantiano della volontà universale, perchè esso si presta a coprire qualsiasi contenuto, non è meno formale l'idealità sociale dell'Ardigò, poichè essa può rivestire e nel fatto riveste anche le forme storiche del diritto, che pure rappresentano per l'Ardigò, un'ingiustizia, una violenza, un pseudo-diritto. Infatti, se, come egli insegna, l'ordinamento effettivo di una società è un fatto storico, ossia una formazione naturale (2), e sottoposto quindi alle leggi di ogni formazione naturale; se pur essendovi in ogni stadio storico, anche nelle costituzioni fondate sulla libertà individuale, un'ingiustizia relativa (3) questo stadio è pur determinato e giustificato da idealitá sociali, naturali, assolute e necessarie (4), segue che anche il diritto positivo, per quanto lo si chiami ingiusto è assoluto e necessario come il processo evolutivo della natura onde emerge, segue che il diritto positivo verificantesi nelle condizioni reali della

(1) Il diritto è il dominio che ha l'uomo nella natura in forza del suo arbitrio in quanto è determinato dall'idealità umana che è l'idealità sociale. Vol. IV. *Sociologia*, pag. 130 nota. Vol. III, *Morale*, pag. 131.

(2) Vol. III, *Morale*, pag. 130.

(3) Vol. III, *Morale*, pag 139

(4) Id., p. 168.

società, non è già qualche cosa di convenzionale ed arbitrario, non è un pseudo-diritto, di fronte a quella non entità, a quel fantasma che egli chiama il diritto vero, ma è esso solo il diritto, esso solo il diritto naturale. Diritto e diritto positivo sono una sola e medesima cosa.

Ma l'Ardigò non si limita ad affermare un diritto naturale, per così dire, empirico; egli supera questi ristretti cancelli; per lui è diritto vero, naturale, solo quello *fondato sulla natura dell'uomo che vuole liberamente secondo i dettami della sua ragione* (1). Egli riafferma quindi le

(1) Vol. III, *Morale*, p. 137 e 141. – Per una più esatta determinazione dei rapporti dell'Ardigò col diritto naturale e il contrattualismo è necessario riportare quanto egli scrive a pag. 148 della *Morale*. « Il concetto vecchio dello Stato, che al di fuori non riconosce nel diritto internazionale un diritto assoluto e al quale quindi ritiene di poter sottrarsi quando lo voglia, e al di dentro intende che i diritti dei singoli cittadini, e quelli dei diversi ordini e poteri sociali siano una emanazione di un potere centrale, che li dà e li toglie a sua posta, e li tiene avvinti senza appello alla propria discrezione, è un concetto falso e perverso, è *una negazione del diritto naturale*, è una ingiustizia e una violenza solenne. *È insomma la negazione assoluta del generatore legittimo della socialità, la federazione*.... Come la sostanza o la formazione chimica si fa per la elezione autonoma degli elementi concorrenti, *così lo Stato e la formazione sociale naturale per la elezione proveniente dall'arbitrio libero degli individui, e dei loro ordini; come nel fatto dei connubî, ossia per la federazione; che non è altra cosa che questa libera elezione* ». Veggasi anche p. 139. — Qui è manifesta la relazione coi principî del vecchio contrattualismo; giacchè, mentre altrove (teoria delle idealità sociali, Morale e Sociologia, passim) il consensualismo, per così dire, è mantenuto, conformemente al neo-contrattualismo, come una necessità di fatto perchè esistano certi rapporti sociali, *come un fenomeno della coscienza collettiva, e nello stesso tempo come affermazione dell'attività degli individui* rimanendo in un campo puramente *genetico*, alla considerazione di ciò che è, dell'essere, qui lo si trasporta addirittura nella considerazione della *legittimità* dell'esistenza dell'ordine giuridico, lo si trasporta alla considerazione del dover essere; si trasforma vale a dire in un problema *normativo*, conforme agli insegnamenti del vecchio contrattualismo.

pretese del razionalismo soggettivo dell'*Aufklärung* nelle sue forme più pure, in cui il diritto prescinde da ogni elemento empirico, ma è invece un principio della ragione creatrice, di quel razionalismo in cui la ragione non è più il *principium cognoscendi*, ma il *principium essendi*, la fonte di esso. E arrivati a questo punto in cui ogni criterio positivo si è smarrito, noi dubitiamo che non si sia ancora molto lontani da un assoluto soggettivismo.

Ed inoltre, è compatibile del tutto un simile concetto colla teoria organica della società che l'Ardigò accetta, e sopratutto lo è colla sua morale sociale di cui ha dato così splendido saggio? Almeno nello Spencer il diritto naturale non è che un momento del suo biologismo etico, biologismo giuridico e biologismo morale sono due lati di un tutto unico ed armonico, ma nell'Ardigò l'antitesi è patente tra la teoria giuridica e la teoria morale, e ciò a causa della duplice influenza (oltre quella di Spinoza) che l'etica sua ha subito, quella di Kant e quella di Aristotele (1).

Però, contro un simile concetto metempirico ed atomistico del diritto per il quale lo si afferma nativo ed individuale, come spettante all'uomo in quanto è un libero arbitrio o un'autonomia, chi, come noi, si pone dal punto di vista evoluzionistico e naturalistico può contrapporne con successo un altro positivo, storico, eminentemente sociale. Per noi il diritto è *consecutivo all'azione sociale* (2); la società non si limita a salvaguardare il diritto, ma lo costituisce, poichè il diritto non è che un potere che la società è interessata

(1) Mi riferisco qui oltre ai due scrittori, agli indirizzi etici da essi rappresentati.

(2) Espinas, *Rev. Phil.* 1882, pag. 514 seg.

ad accordare agli individui, non in vista della pretesa natura morale dell'uomo, o della sua autonomia o della sua dignità, ma per le necessità dell'esistenza collettiva. L'idea di un diritto dell'individuo in quanto tale, implica, secondo già vide Augusto Comte (1), una nozione di assoluto, una nozione di causa agente da sè stessa e rispettabile per sè stessa, la nozione del libero arbitrio, che è ciò che dà naturalmente all'uomo, secondo l'ispressione di Pascal, la dignità della causalità (2), mentre il positivismo ha annullato il concetto di causa libera ed ha spostato colla sociologia il centro di gravità dall'individuo alla società. È in realtà un vero scambio di causa e di effetto, una vera allucinazione il credere che l'autonomia sia la causa del riconoscimento del diritto, giacchè l'autonomia e il valore della personalità è un prodotto dell'evoluzione e della storia, è un *posterius* e non un *prius*, allo stesso modo che l'apriori gnoseologico kantiano non è per il criticismo che un apriori biologico e storico (3): in quella vece, sono le necessità dell'esistenza collettiva quelle che impongono alla società di concedere dei diritti, di attribuire un certo valore morale all'uomo, di garantirgli certi interessi. Il preteso valore dell'individualitá umana, il vincolo etico del diritto con la personalità, affermato dalla scuola del diritto naturale, costituisce uno dei suoi errori fondamentali dipendenti dal concetto atomistico della società, dal proiettare

(1) Cours. vol. VI, pag. 452.

(2) Fouillée, *Idée moderne du droit*, pag. 232.

(3) La credenza nel diritto naturale e nel vincolo etico di esso colla personalità umana può fare il paio colla credenza una volta professata, che i corpi possedessero realmente, indipendentemente dai nostri sensi, i suoni, i colori e gli odori.

falsamente un *posterius*, un risultato, in un *prius*; un'illusione, residuo del pregiudizio antropocentrico, ormai superato dalle dottrine positive. Nella costituzione personale dell'uomo non v'ha niente che possa autorizzarlo a dire, se m'è lecito esprimermi così: « io ho diritto ad avere dei diritti ». La natura gli ha dato certo dei bisogni e delle facoltà che formano la materia del diritto, ma finchè questi bisogni e queste facoltà non sia imposto alla società da necessità oggettive, reali o meramente supposte tali, di riconoscere, di salvaguardare, essa non le riconoscerà, non accorderà dei diritti corrispondenti. La società nel costituire i diritti non può e non deve fare opera arbitraria, ma essi trovano la loro giustificazione e limitazione nelle condizioni dell'esistenza collettiva, non nelle esigenze della vita individuale. L'individuo non ha per noi niente di sacro e di inviolabile; in tanto acquista un certo carattere inviolabile e sacro, in quanto diventa strumento della conservazione e dello sviluppo sociale, in quanto obbedisce alle leggi della società, alle leggi supreme della natura, che rappresentano il fine della sua vita. In quanto l'individuo è un membro della società, non può dire che di avere dei *doveri* verso di questa, egli non fa che adempiere a delle funzioni sociali. Si dirà che noi diminuiamo il valore della personalità umana, che la mettiano all'arbitrio della società: al contrario noi crediamo in questo modo di elevarlo, perchè, è rendendosi partecipe e fattore del benessere universale, è entrando come organo di un più vasto organismo, che l'individuo acquista tutta la sua potenza, il suo significato, il suo valore. E poi, dal punto di vista monistico, la società in quanto rappresenta un circolo immensamente più ampio

dell'essere, non deve avere un valore immensamente più grande del semplice individuo?

Non è dalla considerazione dell'individuo, è la conclusione cui vogliamo arrivare, dalle leggi della vita individuale che vanno dedotte le norme della condotta. Si creda pure come fa lo Spencer di derivarle dalle leggi della vita individuale e dalle condizioni dell'esistenza collettiva, anche allora non si farà che dare un valore meramente sussidiario, alle leggi sociologiche, limitativo delle necessità erompenti dalle leggi individuali, dalla natura umana dei seguaci del *Naturrecht*. Si cercherà di spiegare un fatto sociale con le leggi della biologia, ci si avvolgerà vale a dire in un mare di contraddizioni, e lo si rinunzierà a spiegare in quanto fatto sociale, poichè se ne sopprime la parte essenziale. Non si farà che riabilitare un diritto naturale con tendenze empiriche. E d'altronde, finchè le leggi della vita individuale saranno d'accordo colle leggi dell'esistenza collettiva, tutto andrà bene; ma, quando saranno in disaccordo, certo il sopravvento dovrà darsi alla società se si vuole che essa continui a conservarsi e svilupparsi. Le norme della condotta debbono derivarsi non dalla biologia, ma dalla sociologia. Il diritto e la morale sono fenomeni che regolano la convivenza e debbono trarre le loro leggi delle leggi della convivenza: la biologia è un presupposto dell'Etica, e le sue leggi sono già implicite nelle leggi sociologiche. In tal modo non si nega la legge di causalità naturale, ma la si afferma, la si afferma nel suo campo specifico, nel campo sociologico, in quanto trattasi di spiegare un fenomeno sociale.

Nè meno evidente è l'influenza delle teorie del diritto

naturale nella dottrina politica dell'Ardigò. Egli certo non ci offre da questo lato una teoria compiuta, ne tratta anzi incidentalmente, solo per dimostrare l'estensione e la validità del concetto positivo della responsabilità (1); non è quindi nostro còmpito presentarne una critica estesa, ma solo notare qualche idea che stia a far risaltare il punto di vista dell'autore, la sua particolare concezione e la sua connessione con altre. Facendo diversamente, peccheremmo di ingiustizia; mostreremmo, con quanto senso critico ognuno potrebbe poi giudicare, di pretendere da lui più di quello che egli si era proposto di darci. Ma, se appunto per questo non gli faremo un carico della deficienza che la teoria dimostra, deficienza del resto naturale in chi, essendoci profondato nello studio severo dei vecchi metafisici col solo aiuto del suo ingegno vigorosamente geniale, rimase estraneo agli studî giuridici e sociologici pei quali non ebbe, per le fortunose e non liete circostanze di sua vita, nè agio nè tempo, non potremo però non notarne l'insufficienza da un altro lato, da quel lato di cui pure egli è così illustre campione, dal punto di vista della teoria della socialità che egli pone a capo saldo dell'etica e che è divenuta ormai il cardine di ogni dottrina politica positiva: giacchè infatti, grazie alla convergenza di vari contributi che dell'atomismo sociale mostrarono i sofismi e l'impossibilità, grazie vale a dire al contributo portato dalla filosofia del diritto per opera delle scuole che svolsero il concetto organico della società, a quello portato dall'economia politica colle leggi della divisione del lavoro e della cooperazione e a quello

(1) Vol. VI, *Sociologia*, pag 12-13.

portato dalla biologia colla teoria del *consensus*, l'individualismo dei sognatori di armonie economiche può considerarsi come seppellito per sempre, nonostante le postume riabilitazioni che sotto il manto dell'evoluzionismo si son volute tentare di esso.

L'Ardigò però, sebbene accetti come principio supremo del diritto, conforme agli insegnamenti del diritto naturale, la massima della coesistenza, poichè la libertá delle parti è un primo ed un assoluto da cui tutto in ultimo dipende nella società (1), pure, questa massima egli afferma non come un'esigenza della pura ragione, ma come un'esigenza della vita sociale, avvicinandosi quindi, più che Kant, a Spencer (2); e non solo per questo, ma anche perchè la forma, in cui presenta la teoria include la prevalenza dell'elemento positivo, del diritto alla libera attività, invece dell'elemento negativo, del rispetto ai limiti, come nella formola kantiana. E non da questo lato solamente l'Ardigò presenta delle relazioni con lo Spencer, ma anche per quella che, secondo lo Spencer, costituisce la legge etica fondamentale del rapporto tra la condotta e le conseguenze, e per un certo elemento biologico che si travede e che è un effetto delle teorie stesse atomistiche del diritto naturale; onde egli scrive « la giustizia (*e quindi la responsabilità, che è un suo correlativo*) non è perfettamente tale nell'organismo civile, se in questo non si ha la libertà delle parti coordinatevi, e la distinzione netta del Potere e delle sue attribuzioni; e la libertà consiste in ciò, che la parte coordinata nell'organismo sociale *vi possa funzionare secondo la disposizione*

(1) Vol. IV, *Sociologia*, pag. 37.
(2) *Giustizia*. trad. it. p. 408. App.

naturale onde è atta funzionare. E, in base a tale disposizione, *imprescrivibilmente.* S'intende bene che la disposizione naturale onde la parte è atta a funzionare, *traente con sè il diritto imprescrivibile alla funzione relativa*, deve essere quella dell'uomo socialmente perfezionato, e quindi ristretto razionale in ordine alla convivenza e alla collaborazione cogli altri nel consorzio civilmente perfetto (1). Ma, è poi vero che la libertà delle parti assicuri la giustizia, assicuri l'esatta retribuzione che una tale teoria include? Non è implicito qui un concetto ottimistico della società, una certa armonia universale? Non v'hanno nella società infinite ragioni che turbano la corrispondenza tra la libertà e la giusta retribuzione, e che la rendono anzi impossibile? O l'Ardigò vuol fermarsi ad un concetto meramente formale della libertà? Se la giustizia deriva dal cozzo e dall'equilibrio delle prepotenze, quando queste prepotenze non sono pari, quanto vale a dire i gruppi sociali e gli individui, nella lotta, non hanno la stessa forza, quando le condizioni di lotta naturali *volontarie* o *involontarie,* per usare il linguaggio di Comte, non sono le stesse, è evidente che la semplice e formale libertà non può assicurare nè responsabilitá, nè giustizia. La libertà potrebbe forse essere sufficiente solo in uno stato di perfetto equilibrio sociale, nello stato fantastico dell'etica assoluta.

Se però la teoria manifesta l'influenza della scuola del diritto naturale, e si chiarisce insufficiente dal punto di vista della socialità, devesi riconoscere tuttavia che l'Ardigò non vi rimane, per così dire, fermo, ma, oltre ad accettare il concetto organico della società (2), affermando anche

(1) Vol. IV, *Sociologia*, p. 35-36.
(2) Vol. IV, *Sociologia*, passim.

che tale carattere organico la società non lo acquista se non coll'elevarsi a società politica, a Stato (1), se ne distingue in quanto sostiene che il Potere (così egli designa quello che noi chiameremmo Governo, e qui gli si potrebbe osservare che nel corso della trattazione egli fa del tutto scomparire lo Stato) oltre il compito di difendere l'autonomia di ciascuna parte dalla violenza delle altre, ha quello di dispensare nell'effetto del miglioramento di esse tutta la forza comune dell'ambiente sociale che opera per mezzo suo (2). Egli quindi non vede nello Stato, come la scuola individualista, un semplice istituto di assicurazione della libertà degli atomi sociali nelle loro relazioni interne ed esterne, il quale debba sottrarsi ad ogni cura del benessere dei cittadini, ma gli riconosce, pur tendendo a diminuirne l'azione coercitiva, al di sopra di una funzione negativa, una funzione positiva, una funzione sociale ed etica ad un tempo, poichè il Potere è l'espressione della Idealità sociale antiegoistica di fronte agli egoismi individuali (3), e serve non solo al miglioramento materiale degli individui, ma anche alla loro moralizzazione (4), assumendo così un compito etico. E noi mentre accettiamo questi concetti, come

(1) Vol. IV, *Sociologia*, p. 29-50.

(2) Vol. IV, *Sociologia*, p. 68. Veramente egli ammette anche un terzo ufficio del Potere: quello di stabilirsi nella società a spese delle parti. Ma questo, a rigore, non sembra da potersi mettere nel novero dei suoi uffici, poichè riguarda più che altro la condizione dell'essere suo, la sua stessa costituzione e non le sue funzioni. A pag. 31 però, contrariamente agli uffici qui espressamente stabiliti, scrive che il Potere non debba fare altro se non porsi onde essere in caso di funzionare, e impedire la violenza della parte sulla parte. Per ciò che riguarda la formazione del Potere veggasi pag. 17 seg.

(3) Vol. IV, *Sociologia*, p. 24 seg. 37 e passim.

(4) Vol. IV, *Sociologia*, p. 23.

un accenno ad una più ampia e complessa attività dello Stato, al cui potere, formalmente illimitabile, non possono essere segnati altri limiti oltre quelli derivanti dalla natura delle cose e dalla storia, onde la necessità di una soluzione, non assoluta, ma evolutiva e storica del problema, non possiamo accogliere quel certo ottimismo che qui infiora la dottrina dell'Ardigò sul significato e sul valore del Potere, che, ove non si circondi di molte cautele e di molte riserve, oltre a non accordarsi troppo colle teorie svolte nelle pagine precedenti sulla lotta e sulla giustizia non trova certo una corrispondenza nei fatti e nella storia, la quale ci insegna invece quanto poco il Potere sia stato e sia destinato ad essere per la sua genesi, per le sue funzioni, per l'essenza sua stessa, realmente un'espressione dell'idealità sociale antiegoistica (1). Ad ogni modo però la teoria resta vera in quanto essa ci addita quella che è una tendenza storica e un ideale gradatamente realizzantesi; in armonia colla dottrina positiva la quale riconosce appunto lo sviluppo progressivo delle forme politico-sociali nel passaggio dal regime della cooperazione coatta a quello della cooperazione volontaria, o, secondo la formola del Maine, dal regime dello statuto personale a quello del contratto. Nel corso dell'evoluzione, egli scrive infatti (2), mentre da un lato l'azione coercitiva del Potere diminuisce, anche la sua trasformazione, di mano in mano che la coscienza della idealità sociale va facendosi nella generalità distinta e forte

(1) Così non è possibile accettare senza riserva l'affermazione che il diritto è « interprete e solidale del diritto altrui, e vindice del diritto di tutti » (Vol. III, *Morale*, p. 188): ciò potrà essere vero del *suo* diritto naturale, ma non, almeno in parte, del diritto positivo e storico.

(2) Vol. IV, *Sociologia*, p. 61, p 248 seg.

e impulsiva in proporzione dell'atto umano, si sottrae al caso della forza brutale e si fa dipendente dalle deliberazioni dirette degli individui associati, tanto più razionali e libere dalla violenza, quanto più la massa degli individui è umanizzata. Così l'ordinamento sociale diventa sempre più elettivo (1), e se ne riconosce sempre più la dipendenza dalla potenzialità morale del corpo sociale collettivo (2), così si va sempre più sostituendo il regno della Giustizia razionale a quello del fato, analogo al procedimento generico della natura, che nell'uomo tanto più è diventata psiche, quanto più ha cessato di essere cosa meramente fisica (3). Ed è solo allora che si può dire il Potere acquisti un significato ed un valore veramente sociale ed etico, quando, in virtù delle intime e sostanziali trasformazioni compiutesi nella sua costituzione, l'obbedienza del singolo non è già il mero prodotto della paura della forza, ma del rispetto dell'individuo verso il supremo rappresentante del benessere e del progresso collettivo, quando il singolo non si sente ad esso estraneo ma simpatizza con esso, vive della sua vita e contribuisce colla sua spontanea attività a che quello adempia alle sue alte funzioni sociali (4).

(*Continua*) ALFREDO BARTOLOMEI.

(1) Id., p. 60.
(2) Id., p. 156-157.
(3) Id.. p. 61.
(4) Per ciò che riguarda il diritto internazionale, esso per l'Ardigò non è effettivamente un diritto, perchè non ha il carattere della Giustizia, in quanto non esiste un organo reale, colla forza sufficiente all'uopo. per esercitarla praticamente. Ma se *non è una Giustizia di fatto*, è una *virtualità della Giustizia*, che ne prepara l'avvenimento. Vol. IV, *Sociologia*, p. 28.

BIBLIOGRAFIA

G. Morando. — **Corso elementare di Filosofia.** Vol. I — Milano, Tipografia editrice L. F. Cogliati, 1898; pagg. 631-LV.

Il Dott. Giuseppe Morando, professore nel R. Liceo di Vicenza e docente libero di Filosofia teoretica nella R. Università di Padova, ha scritto un volume per le nostre scuole secondarie, e ci ha promesso che ne pubblicherà un secondo (1) ed un terzo dentro brevissimo tempo. Sebbene i trattati scolastici di filosofia non facciano difetto neppure in Italia — e ne abbiamo anche di pregevoli per bontà di dottrine e di metodo —, non so tuttavia dar torto al prof. Morando di aver tentata con fiducia la difficilissima prova. A ciò lo indusse e la sincera ammirazione che egli ha sempre nutrita per l'opera scientifica di Antonio Rosmini, e lo studio largo, scrupoloso che ne ha fatto.

La filosofia del Rosmini — ha pensato il Morando — è così vera nel suo principio fondamentale, così moderna nelle sue conclusioni, così positiva ne' suoi metodi, che il proporla come modello di pensiero a chi di filosofia non sa nulla è non solo un nobile mezzo per onorare la memoria di un uomo veramente grande, ma un mezzo ancora efficacissimo di educazione e coltura. Fra i sistemi che anche oggidì mirano ansiosamente alla conquista dell'intelletto e della coscienza dei giovani, il Rosminiano — avrà pure pensato il M. — ha l'immenso pregio di unire alla calma profonda della ricerca, all'esame obiettivo, acuto de' fatti, alla lotta serena contro ogni pregiudizio, gli slanci di un cuore sinceramente cristiano, che inalzano al concetto di Dio, a quello della spiritualità e immortalità dell'anima umana, alla vita futura.

Queste considerazioni, che ognuno può cogliere ad ogni passo leggendo anche le altre opere del Morando, spiegano in buona parte, se non in tutto, il vivo entusiasmo che in lui continuano

(1) Il 2° volume, di 467 pp., è uscito appunto in questi giorni. Milano, Cogliati.

a destare le teorie rosminiane; teorie filosofiche che, nel loro insieme, anche a chi non ne fosse seguace dovrebbero apparire come il frutto di un'anima forte e buona

Ma nullameno una lettura un po' attenta del nuovo volume del prof. M. fa dubitare, se egli abbia ottenuto lo scopo cui tendeva; se egli sia riuscito, cioè, a scrivere realmente un libro per la 1ª classe dei nostri Licei. Non già che il suo libro manchi, in generale, o di chiarezza o di ordine o di dottrina: tutt'altro! Ciò che lo rende alquanto difettoso, togliendogli quel carattere che avrebbe dovuto avere, è la vastità del disegno, la difficoltà e complessità dei problemi posti e trattati, la sovrabbondanza delle note o non sempre opportune o punto necessarie. Cosicchè, se il prof. M. si fosse ricordato, strada facendo, che le lezioni di filosofia in un Corso liceale non sommano in tutto a sessanta, che è una necessità imprescindibile l'obbligare i giovani a riassumere con sufficiente esattezza la materia spiegata, specialmente quando questi sono affatto nuovi al linguaggio astratto; se egli avesse, dico, tenute presenti queste ed altre considerazioni, o meglio non avesse ceduto troppo volentieri al desiderio di presentare anche ora un ricco saggio di filosofia rosminiana, avrebbe, io credo, ristretto il suo volume ad un numero ben minore di pagine.

Ma la mia asserzione può parere gratuita. Occorre dunque che io ne indichi la partizione generale, e mi fermi a dire un po' in particolare quali questioni comprenda la Ideologia, che l'autore vorrebbe premessa alla Psicologia come parte integrante di essa (pag. 21). L'importanza capitale che egli annette, com'è giusto d'altronde, al problema ideologico, lo fa uscire, qui forse più che in altre parti, dai limiti di un corso elementare. Ecco perchè, in appoggio della mia asserzione, ho preferito di prendere particolarmente in esame questo capitolo.

*
* *

Il volume è diviso in 47 lezioni, delle quali le 3 prime mirano a fissare il concetto della filosofia e a definirla (pagg. 3-14), a classificare le scienze filosofiche (15-21), a far rilevare l'importanza della filosofia e a determinarne il doppio ufficio, intellettivo e morale (22-37) Le ultime 6 (pagg. III-XLV) com-

prendono, in forma di appendice, alcuni cenni di Cosmologia, scienza metafisica di percezione in congiunzione strettissima con la Psicologia, i quali compiranno la scienza filosofica dell'uomo. Delle quattro parti che spettano alla Cosmologia solo una, dice l'A., può trovar posto nel nostro trattato, connettendosi talmente le altre tre con la trattazione di Dio, che ci farebbero invadere il campo della Teodicea. Non vi si tratta dunque del mondo sotto ogni rispetto, ossia nè della sua origine, nè delle leggi che lo governano, nè del suo fine, ma semplicemente della natura dei reali esterni, cioè del mondo nei suoi rapporti con l'anima umana

La parte di mezzo dell'opera è tutta consacrata alla Psicologia, ed è suddivisa in 5 grandi capitoli; ai quali l'A premette, che debbasi intendere per scienza dell'anima, quali siano i caratteri de' fatti psichici, come la Psicologia non sia, secondo che vorrebbero alcuni moderni, una scienza particolare della natura, ma una scienza essenzialmente filo ofica ; e, dopo aver combattuto la separazione, introdotta da altri, tra Psicologia empirica e Psicologia razionale, essendo la Psicologia un'unica scienza, appoggiata da un lato ai dati della osservazione e dall'altro al ragionamento, riconosce contro certe obiezioni nella *introspezione* il mezzo più sicuro per lo studio del sentire, del conoscere e del volere. Ma di questi tre ordini di fatti psichici, ai quali ogni altro o direttamente o indirettamente si può ridurre, centro è il *conoscere*, caratteristica propria dell'uomo (41-51).

Pertanto il fatto del conoscere umano, ossia il problema gnoseologico, è il primo argomento della Psicologia. Subito dopo l'A indaga la natura dell'anima e le sue proprietà (279-351), e chiude questa seconda parte col problema dell'unione dell'anima umana col corpo (352-375), e con la definizione rosminiana dell'uomo (376-386). Le potenze dell'anima umana ed il loro sviluppo formano la 3ª parte della Psicologia (387-611), a cui, per essere compiuta, non mancano che due questioni: l'origine dell'anima umana (612-624) e la sua destinazione (625-631).

*
* *

Ma se il conoscere è il presupposto indispensabile di ogni scienza, la filosofia compresa, non suppone esso a sua volta

il vivere, il sentire, il percepire, ed altri fatti ancora, dai quali converrebbe prender le mosse? « Il modo di uscire da questo imbarazzo, che è antico, ci è fornito », risponde l'A, « dal distinguere le condizioni materiali della scienza dai principii di essa. Il vivere, il sentire, l'esperienza, e tutte le altre qualità e facoltà dell'uomo e l'uomo stesso sono... bensì *materiali presupposti* dalla ricerca della verità nell'umana conoscenza, ma non sono e non costituiscono affatto un *principio presupposto* di questa ricerca, e non entrano a far parte della verità ricercata e trovata su questo argomento » (53). Ma questa difficoltà non è la sola. Con che ci mettiamo noi a ricercare la natura, il valore, il modo, i limiti della conoscenza umana, se non con la nostra facoltà di conoscere? « Dunque supponiamo che essa abbia valore, che ci dica il vero, non ci inganni; e che bisogno allora di cercar altro? » — « La necessità ineluttabile e ferrea di ammettere la ragione umana e la verità dell'umana coscienza non impedisce », continua l'A., « che il filosofo ne indaghi il perchè, le forme, i limiti, i mezzi..... Coll'osservazione attenta e diligente, col buon senso e col raziocinio comune, che gli uomini adoperano anche prima di sapere tutto il suo meccanismo, si può giungere allo scopo, assumendo le cognizioni precedenti non come principii assoluti, ma come condizioni provvisorie. Con questo mezzo, salendo di grado in grado, arriviamo a ragioni ultime di per sè evidenti, ... a ciò che è noto e vero per sè; e da questo, facendo il cammino a rovescio, veniamo a convincerci che in realtà le nostre cognizioni erano veraci, e ricaviamo poi le leggi che dobbiamo seguire nel ragionamento e in tutte le sorta di scienze per cogliere sempre la verità e non essere tratti, per quanto si possa, in inganno... La scienza umana, giunta a questo punto non suppositizio, ma evidente, non ciecamente od oscuramente necessario, ma chiaro e manifesto in sè stesso, diventa conoscenza piena, consapevole di sè, soddisfa le esigenze ultime dell'intelletto, appaga l'animo, riconosce il proprio valore e può procedere sicura in tutte le sue indagini ulteriori » (54-56).

Ora, essendo le idee il mezzo indispensabile di tutte le nostre cognizioni ed anche il loro primo principio, il problema della

conoscenza si converte nel problèma ideologico (53). Il quale comprende tre ricerche: *A*) natura e caratteri delle idee (62-90); *B*) loro classificazione (91-116); *C*) loro origine (117-222).

A) Veri e propri *oggetti* (intelligibili) sono le idee. Gli oggetti reali, sussistenti — che si dicono anche *estrasoggetti*, cioè soggetti estranei a noi, che siamo i veri *soggetti* — non sono propriamente oggetti in sè stessi, ma sono, per dir così, *oggettivati* nelle idee per mezzo delle quali e nelle quali noi i conosciamo (62-3).

Ma per giunger a conoscere più a fondo la natura delle idee, bisogna studiarne i caratteri. E questi son di 3 specie: α) caratteri delle idee in relazione colle cose reali che esse rappresentano; β) caratteri delle idee in sè stesse; γ) caratteri delle idee in relazione colle menti che le intuiscono.

α) Il primo carattere dell'idea in relazione colle cose reali è la *possibilità* (assoluta). Non già che l'idea *in sè medesima* sia *possibile*; in sè, in quanto luce della mente, è non solo possibile, ma anche *esistente*. Ciò che è possibile è la cosa che essa ci fa conoscere, non in quanto è reale, ma in quanto è solamente possibile (64-8). Da questo primo carattere dipende il secondo, che è la *universalità*, benchè le idee in sè stesse siano enti particolari. L'idea, cioè, è un ente particolare dell'ordine ideale, atto a rappresentarci *tutti universalmente* gli enti dell'ordine reale che gli corrispondono. Solo in questo senso, l'aggettivo *particolare* conviene all'idea (69-73). La quale, quando le si aggiunga il carattere della *infinità* (74-5), può — in quanto si riferisce alle cose reali — definirsi: l'oggetto intelligibile, che rappresenta alla mente la cosa nella sua possibilità assoluta, nella sua universalità infinita (76).

β) L'idea in sè stessa è la *essenza intelligibile* o la *possibilità* stessa *ideale* della cosa, ed il suo primo carattere è la *necessità* (assoluta) (76-8), donde la sua *immutabilità* (78-80 ed *eternità* (81).

γ) L'idea in relazione colle menti che la intuiscono trova il suo carattere nella *unità numerica* n *identità* per tutte le menti, che le deriva dai sei caratteri sopra enumerati (82-5).

B) Il conoscere umano consta sempre di due fattori: oggetto e soggetto. Sulla presenza di questo, e sul modo con cui

esso è presente nell'atto della cognizione si fonda la distinzione delle idee in *positive* e *negative* (91-101). Alla quale segue quella delle idee in *specifiche* e *generiche* (102-3). Di specie o idee specifiche ve n'ha tre sorta, cioè le *specifico-piene*, le *specifico-astratte* e *semi-astratte*, le *specifico complete*, che l'uomo acquista, rispettivamente, mediante la percezione e la universalizzazione, l'astrazione, l'integrazione (104-9); e sono pur tre i generi o le sorta di idee generiche, ossia il *genere nominale*, il *mentale* o *dialettico* ed il *reale*, che è il vero genere, in quanto contiene elementi essenziali. L'idea di sostanza, siccome la più estensiva, segna il grado più alto della generalità, cui parrebbe dovesse tenere quella di ente indeterminato; ma questa, sebbene la più estensiva di tutte, compresa quella di sostanza, non può esser genere (109-113). Viene ultima la distinzione delle idee in *assolute* e *relative*. Queste sonò assai meno comprensive di quelle, ma non meno eterne (115-6).

C) Il problema dell'origine delle idee non riguarda, naturalmente, le idee in sè, che son presenti a Dio da tutta l'eternità, ma la mente umana. L'uomo ha cominciato ad essere, e perciò ha cominciato ad essere anche l'atto con cui egli contempla le idee. Ora, come ha origine quest'atto? Come mai le idee si trovano nella mente umana? Come ha potuto l'uomo assorgere alla intuizione di esse? (117).

Questo gravissimo problema non ebbe nè poteva avere un'unica soluzione. Chi, seguendo Platone, riconosceva che le idee son fornite di caratteri eccelsi, lo risolvette in un modo profondamente diverso da quelli che, attenendosi ad Aristotele, non vollero o seppero vedere in esse nè universalità nè necessità. Ma se nel risolverlo errarono costoro, neppur quelli diedero esattamente nel segno (119).

Le categorie dei falsi filosofi (soggettivisti e oggettivisti in senso largo) son dunque due. Ma ciascuna può distribuirsi in 3 classi; in: *materialisti* o *soggettivisti materiali* (125-137), *sensisti* o *soggettivisti sensuali*, *soggettivisti propriamente detti* o *soggettivisti intellettuali* (138-174), la prima; in: *innatisti* (175-91), *ontologi* (192-99) e *panteisti* (200-11), la seconda. Quei pensatori che ai giorni nostri si chiamano con nome generico *positivisti*, stanno, nella presente questione, coi soggetti-

visti, ma più specialmente coi materialisti, i quali, in fondo, non sono che panteisti (121-122 note).

Il solo sistema, che rifiuti il soggettivismo e non cada negli errori dell'oggettivismo falso; che, nell'indagare la genesi delle idee, non pecchi nè per difetto nè per eccesso, non dicendole nè tutte acquisite nè tutte innate; il solo sistema, insomma, che a risolvere il problema assuma nè più nè meno del *necessario* e *sufficiente*, è quello di Antonio Rosmini (123 e -4; 212-5). In suo appoggio stanno argomenti negativi e positivi (215-22); ne conferma la verità la precedenza dei nomi comuni sui propri nell'inizio dei linguaggi (223-35); in fine, che esso è vero attesta il fatto, che il *sistema dell'idea dell'essere possibile e indeterminato* è il solo che può accogliere quanto di esatto si trova negli altri, che di per sè sono esclusivi (236-56).

*
* *

Le questioni sopra delineate, con le quali la I^a parte della Psicologia non è ancora compiuta, bastano, a parer mio, a provare qualche ampiezza ha dato l'A. al suo Corso. Ed è quasi inutile che io aggiunga che, volendo tracciare il puro schema della Ideologia (57-256), non mi riuscì di tener conto nè di certe distinzioni (confr. p. es. pag. 65 seg, 74 seg), nè di esempi (85 segg ecc.), nè di note, di cui alcune lunghissime (63; 71 seg.; 79 segg; 82 seg.; 95 seg. ecc.), nè di certe dispute (87 segg.), nè di rappresentazioni simboliche (114 seg.), che infiorano il testo; tutte cose che concorrono sì a mostrare la diligenza e coltura di chi l'ha scritto, a chiarirlo e ad illustrarlo, ma anche ad accrescerne talvolta soverchiamente la mole. La Ideologia del M., inoltre, come quella che deriva da un'opera veramente insigne di A. Rosmini, apparisce quasi sempre chiara, ordinata, tale insomma a cui una mente anche non avvezza a studi filosofici può penetrare senza troppa difficoltà; ma non è così, io penso, di tutto il resto del volume, in cui la dottrina sulla coscienza e sugli atti dell'anima allo stato inconscio (che ne chiude la I^a parte) prepara la via a questioni anche più complesse, come son quelle che riguardano la natura dell'anima umana, la sua unione col corpo, il sentimento sonstanziale che l'anima ha di sè stessa e quello (fon-

damentale) che ha del proprio corpo e i suoi diversi sentimenti secondarie a molte altre. Di tutto questo discorre in particolare il Rosmini nella sua Psicologia, opera forse non meno profonda, ma indubbiamente meno limpida del *Nuovo Saggio.*

Il prof. Morando non ha però attinte le sue idee unicamente dai principali scritti del Rosmini. Alcune gli son venute da studi suoi propri, altre da filosofi e trattatisti recenti, che egli cita sinceramente e senza risparmio. Nè il pensatore o trattitista inglese gli sfugge più del tedesco, o il francese più dell'italiano; la citazione o nota filologica trova posto accanto a quella di fisiologia o di fisica, e la nota bibliografica o storica s'alterna con quella di stretta filosofia o di psicologia fisiologica. Quando poi gli capita il destro o di accentuare una interpretazione men retta del pensiero di A. Rosmini (71, n. 1; 123, n. 1), o di difenderlo contro le altrui obiezioni (42[illegible], n.), o di provare che più di un pensatore moderno, compreso il P. Bonniot, tomista e gesuita, riconoscono nella *nozione dell'essere l'intima natura e l'anima di ogni atto intellettuale* (213, n. e 252, n.), la nota assume uno sviluppo, che lo scopo per cui il libro fu scritto non vale a giustificare.

In tale vastità di disegno, in tanta ricchezza di citazioni e di note, non era facile evitare ogni inesattezza. Qui leggi: *i modi o le determinazioni dell'essere* (214), più sotto, nella stessa pagina, e altrove (220, 259): *i modi e le determinazioni dell'essere*; a pag. 277, un periodo, punteggiato com'è, non s'intende, e un altro, a pag. 563 non corre, mentre è esatto il luogo Rosminiano donde è tolto (*Psicol.*, n. 1792). Nè so vedere la necessità di aggiungere, così immediatamente, a *puro sentitimento doloroso* il *soggettivo* (pag. 419), di dire la luce: una *ondulazione e vibrazione di moto* (100), e l'idea specifico completa, l'idea *più determinata e di maggior comprensione* (113); mentre, p. es., l'aggiunta di *altre*, dove si afferma che l'*idea dell'essere comunica alle idee tutte la loro eccelsa natura e i sublimi caratteri di cui sono adorne* (217,) avrebbe dato al passo maggior precisione. Il sommario della lezione XXI[a] (306) non risponde esattamente al suo contenuto: i § in cui essa è divisa son 7, non 8 (321); resta perciò escluso dal sommario, perchè ripetuto nel num. 5, il titolo del § 4, e la numerazione

dal 5 in poi va mutata. Qua e là è pure imperfetta la punteggiatura, che da parte di chi scrive un libro per le scuole meriterebbe una cura anche maggiore.

Queste mende, che forse ho rilevate con troppa pedanteria, ed altre, che taccio per brevità, non toccano, s'intende, l'essenza dell'opera, che ha pagine e capitoli senza dubbio ben fatti. Ma non posso passare sotto silenzio uno strano giudizio che l'A. pronuncia con una sicurezza di sè che stupisce.

La questione dei rapporti personali di Aristotele con Platone, che ha un'importanza non solo storica, ma anche filosofica, attende, com'è noto, tuttavia una vera e propria soluzione. I dotti della tarda antichità Aristide, Eliano, Ateneo, Diogene Laerzio, pare si siano compiaciuti, con aneddoti e racconti in buona parte attinti a notizie biografiche ostili ad Aristotele, di rappresentarci il contegno sleale e irriverente del grande discepolo verso il suo insigne maestro. Ma accanto a quelle attestazioni, che i Padri platonici della Chiesa e alcuni fra i primi Apologeti, per un fine facile a spiegare, accolsero favorevolmente, l'antichità stessa ne offre altre, che dicono ben diversamente: Olimpiodoro (1), e con lui i dotti antichi e moderni fino al Bernays (2), riferiscono costantemente come una prova della venerazione di Aristotele verso Platone il frammento di un'Elegia di Aristotele al condiscepolo suo Eudemo di Cipro; David, Filopono ed il Pseudo-Ammonio (nella vita

(1) Olimpiodoro, Scolii al Gorgia platonico, 166.

(2) Bernays, *Aristoteles' Elegie an Eudemos, in Rheinischen Museum*, N. F. Bd. XXXIII (1878). Al Bernays, che ritiene che l'allusione contenuta nella Elegia Aristotelica convenga più a Socrate che a Platone, si accostano l'Ueberweg, *Grundriss d. Geschichte d. Philosophie*, Berlin 184, 7, pag. e l'Heinze, *Der Eudimonimus in der Griechischen Philosophie*. Erste Abhandlung. Des VIII Bd. der Abhandl. d. philol.-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissensch., Leipzig 1883, pag. 114, n. 1 (dell'Estratto). Lo Zeller, invece, *Philos. d. Griechen.*, Berlin, II 23, pag. 12, n. 2, nell'uomo, ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις, ravvisa il divino Platone; interpretazione tradizionale, che il Chiappelli, *Sopra l'Elegia di Aristotele a Eudemo*. in: *Filosofia delle Scuole italiane*, Roma, vol. XXIX (1884), pag. 84-97, con ragioni, che io credo persuasive, rende anche più accettabile.

di Aristotele) ricordano, inoltre, un ἐπίγραμμα, che Aristotele avrebbe posto sopra un altare eretto in onore di Platone. Nè quando si ammettesse non già un semplice dissenso scientifico determinato o dall'amore del vero o dalla diversità dell'ingegno o, ciò che è probabile, dall'una e dall'altro insieme, ma da una ostinata, fiera ostilità del discepolo verso il maestro, ci sapremmo spiegare l'amicizia di Aristotele pel successore di Speusippo, Senocrate di Calcedone, la trepidazione con cui egli si accinge nella sua Etica (I, 4) a confutare la dottrina platonica dell'idea del Bene, la difesa da lui fatta di Platone, mentre questi era ancora in vita, dalle censure di Isocrate, e specialmente dal vivace assalto di Cefisodoro (1). Questi fatti, che i critici moderni hanno messi in luce e contrapposti ai racconti nella maggior parte leggendari o falsi dei dotti della bassa grecità, e, se non altro, la molta circospezione con cui i migliori storici della filosofia procedono in questa ricerca tanto delicata, avrebbero dovuto sconsigliare il prof. M. dal chiedere specialmente ad una scrittura di Plutarco la fonte del suo gravissimo giudizio. Del resto, che afferma Plutarco in quel luogo? Egli dice: « *esser parso ad alcuni* che Aristotele abbia ripreso le idee di Platone..... più per una certa ambizione e desiderio di contrastare, che di cercar la verità delle cose; come quegli che s'era proposto di sprezzar la filosofia di Platone » (2).

Aristotele fu senz'altro dunque, secondo l'A., un discepolo invidioso e ingrato (183) (3); ebbe sì ingegno penetratissimo (168),

(1) Chiappelli, o. c. pag. 96.

(2) Contro Colote, cap. XIV, (versione del Gravi): Τάς γε μὴν ἰδέας..... φιλοσονεικότερον ἐνίοις ἔδοξεν ἤ... ὡς προθέμενος τὴν Πλάτωνος ὑπεριδεῖν φιλοσοφίαν. Lipsiae, Fauchn. 1829.

(3) Un'affermazione così recisa fa maraviglia in un seguace intelligente delle dottrine di A. Rosmini. Con questo non si dice che il Rosmini abbia fatto a meno, ne' suoi scritti, di una critica severa, spesso vivace di ciò che non è vero o non gli parve tale. Possano valere come esempio le molte pagine da lui scritte contro la *Morale* di E. Kant nella sua *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*. Ma nel giudicare la mente e l'animo di chi per tanto tempo fu tenuto e dichiarato « il maestro di color che sanno », il Rosmini, platonico nel fondo, procede assai cauto; e se nella dottrina di Aristotele qua e là egli nota qualche

ossia vasto e sottile (165), ma la sottigliezza del suo ingegno fu quasi gretta (250), talvolta ingenua (245), perfino.

Campobasso, ottobre 1898.

A. GNESOTTO.

---

grave difetto, altrove si studia d'interpretarla favorevolmente, talvolta, anzi, di conciliarla con quella di Platone. Nè il Rosmini avrebbe potuto fare altrimenti, se il filosofo di Stagira, come egli dice nel *Nuovo Saggio* (numero 274; cfr. num. 269), con la maravigliosa sottigliezza del suo ingegno fu quasi sul punto di scoprire il fondamento della *vera dottrina sulla origine delle idee*. Il Rosmini, in fine, ammette sì, che un po' d'ambizione e d'emulazione possa aver spinto il discepolo a mettersi *dalla parte opposta al maestro suo* (ib., num. 275), ma egli è ben lungi dal rappresentarci, come fa il Morando (pag. 165), Aristotele *armato di pertinacia e sofistica* in atto di lottare con Platone. Un noto scrittore dell'Accademia Francese, F. Brunetière, in una sua conferenza, del resto dotta, su l'Arte e la Morale (Troisième edition, Paris, I. Hetzel et C. éditeurs, 1898), dopo aver deplorato che gli uomini del Rinascimento si siano emancipati dall'autorità di Aristotele per sottomettersi a quella di Platone, esce in questa sentenza: Car enfin, Aristote raisonnait au moins comme un homme et pensait comme un savant, mais Platon pense comme un enfant et raisonne comme un sophiste (pag. 51-2, nota). Non c'è che dire: un po' di varietà anche negli umani giudizii sta bene!

BOLLETTINO PEDAGOGICO E FILOSOFICO

C. Cantoni: **Le Università tedesche descritte e giudicate da professori tedeschi.** — Roma, 1898.

Di questo importantissimo studio sulle Università tedesche, invece di tentarne un riassunto che si rende difficile perchè denso di pensiero e di gravi riflessioni, ne riportiamo i luoghi più necessari a conoscersi da chi s'interessa degli studi superiori. L'A. accennato a vari tipi di Università, cioè al tipo inglese, a quello francese e al tipo tedesco, dice, d'autorità del Paulsen, che tre cose fa l'Università tedesca: *a*) è uno strumento di ricerca e di studio: *b*) tramanda i risultati di questo progresso alle nuove generazioni: *c*) procura ai giovani gli studî e la preparazione necessaria per esercitare le professioni liberali. Egli poi viene a toccare la grave questione della libertà d'insegnamento e di studio.

« Per l'insegnamento universitario, così scrive il Cantoni, secondo l'opinione del Paulsen, la verità non è un qualche cosa di dato e di stabilito egli deve esaminare ciò che dagli altri è affermato, farne la critica, e trovare ciò che egli crede di vero. Perciò solamente gli insegnanti delle Università vengono solitamente in Germania chiamati *professori* e si dicono tali, perchè professano (bekennen) opinioni e convinzioni personali. Soltanto nella Facoltà teologica cattolica questa libertà non è possibile; ma lo è invece nell'evangelica, perchè, sebbene anche in questa il professore riconosca di essere al servizio (Diener) della Chiesa, pure egli non crede di servir questa se non in quanto egli è prima di tutto servo della scienza (Diener der Wissenschaft). Ed è curioso ed istruttivo per noi il leggere nello scritto del Paulsen, come anche in Germania sorgano vivi contrasti tra le esigenze della Chiesa ufficiale e quelle della scienza, anche nelle facoltà teologiche protestanti. Anche là, come osserva il Paulsen, lo Stato ora fa pendere la bilancia a favore dell'autorità ecclesiastica, ora a favore della libertà. Ma presentemente pare a lui che lo Stato favorisca, almeno in generale, più questa che quella, del che egli si compiace vivamente benchè contro tale libertà, e specialmente contro gli insegnamenti filosofici sorgano continui reclami per parte dell'autorità ecclesiastica la quale, movendo alla filosofia la solita accusa di ateismo, pretende di imporle dei freni. *Ma una filosofia soggetta ad un controllo,* osserva giustamente il Paulsen, *non sarebbe nulla e non potrebbe far nulla* (*nichts ist und nichts wirken kann:*) *una piena libertà d'insegnamento, una piena libertà*

nel filosofare è una condizione necessaria per la prosperità dell'Università. Soltanto rispetto alla forma il Paulsen pone alla libertà dei giusti limiti: il professore d'Università deve evitare le polemiche volgari e le invettive, non deve scendere a combattere ciò che è indegno di esser combattuto, e nel combattere l'errore, o ciò che egli crede tale, deve fare anche la parte dell'avversario e rappresentare la sua dottrina nella sua forma migliore ».

Alla libertà d'insegnare del professore corrisponde la libertà di studio nello scolaro. Di questa libertà il Paulsen è un vigoroso sostenitore le cui idee il Cantoni espone con chiarezza e anche con un senso d'ammirazione.

Da tale questione si viene all'altra non meno importante della tassa d'iscrizione, discutendosene le opinioni non con sole ragioni, ma con esempi di alcune altre Università germaniche.

È istruttivo ciò che scrive intorno allo studente tedesco.

« La fama che godono gli studenti tedeschi di essere generalmente più diligenti e più disciplinati, non è vera che in parte. Scolari che trascurano i loro corsi non mancano neppure in Germania, specialmente nella facoltà giuridica; ma, ciò, malgrado, la maggior parte dei professori sono contrari all'uso di mezzi coercitivi. Con tale libertà lasciata agli studenti la disciplina riesce facile; ed infatti lo *sciopero generale* dalle lezioni è pressochè sconosciuto in Germania; se uno non vuole andare alle lezioni non ci va; ma non gli cade in mente d'impedirle o anche solo di eccitare i suoi compagni a seguir il suo esempio. Tengono però anch'essi alle loro vacanze tradizionali, e quando si tentò di accorciarle, ricalcitrarono; mentre le consuetudini antiche vengono e dai professori a dagli scolari religiosamente osservate ».

S'affretta però a ricordare che per la libertà che hanno nella scelta dei corsi e dei professori gli studenti tedeschi assistono generalmente alle lezioni con diligenza. Parla di questi corsi, e dai corsi passa a discorrere degli esami; il che gli porge occasione di intrattenersi sull'unità dell'Università.

« L'unità degli studi nell'Università rappresenta l'unità reale del sapere per la quale tutte le scienze sono strettamente legate fra di loro da molteplici rapporti. Per questa stretta unione che le congiunge, noi vediamo che i progressi dell'una influiscono su quelli dell'altra; una teoria, una scoperta, concernente un ordine di cose e di fatti, si ripercuote in altri ordini, ne modifica profondamente le idee e le dottrine, talora in modo affatto nuovo ed inaspettato.

« A rendere sempre più stretti e fecondi i legami tra le varie discipline concorrono efficacemente anche i rapporti personali che si stabiliscono tra i professori delle varie materie. Il Paulsen nota in particolar modo molto opportunamente la benefica e reciproca influenza tra la filosofia e le scienze speciali: le scienze obbligano il filosofo a tenersi in contatto colla realtà

la filosofia, comunicando allo scienziato il proprio spirito e dando a tutto il lavoro ch'egli fa una direzione ed una norma fondamentale, lo spinge a ricercare nella cognizione delle cose il generale e l'essenziale, e lo trattiene da quelle indagini troppo minute che non possano avere importanza per l'uno e per l'altro. Un altro fatto dipendente dall'unione delle discipline universitarie e da cui, secondo il Paulsen, derivano pure delle conseguenze molto benefiche per il progresso del sapere, è il passaggio che alcuni fanno dallo studio di una scienza allo studio di un'altra; perchè essi, portando in questo sussidio delle cognizioni acquistate in quello, sono naturalmente in grado di fare dei ravvicinamenti e dei raffronti che loro rivelano dei rapporti più o meno strette tra cose apparentemente lontane e li conducono alla scoperta di nuove verità e perfino di nuove discipline. A prova di questi profondi amplessi il Paulsen può recare degli splendidi esempi, come quelli del Lotze, dell'Helmholtz, del Mommsen, dello Zeller, del Wundt. Il primo, passando dalla medicina alla filosofia col largo aiuto de' suoi primi studi portò una nuova luce sui rapporti tra i fenomeni psichici ed i fenomeni fisiologici, e diede un grande impulso a quegli studi che egli chiamò di *Psicologia medica*. Aggiungendo poi alle armi della filosofia e della critica quelle che seppe trarre dalla fisiologia e dalla fisica, riuscì a combattere ed a scalzare il materialismo là dove esso credeva di avere la sua base più solida. Così egli potè dare un fondamento ancor più largo e più sicuro, perchè confermato dai meravigliosi progressi del sapere naturale, alla dottrina di Kant, secondo la quale la scienza, pur valendosi della massima libertà nelle sue ricerche e nelle sue teorie, non può opporre la sua spiegazione meccanica dei fatti naturali alle più alte e ideali aspirazioni, morali, e religiose dell'Umanità.

« E quello che si dice del Lotze, si dica del Wundt, il quale, recando pure nella filosofia il contributo de' suoi studi di medicina e di fisiologia, diede un nuovo e più ampio sviluppo allo studio delle condizioni fisiche e fisiologiche dei fenomeni psichici e fu il vero fondatore della *Psicologia sperimentale* e degli istituti che allo studio di questa sono consacrati; cosa alla quale non poteva certo bastare la mente e l'opera nè di un puro filosofo nè di un puro fisiologo.

« E che diremo del largo profitto che il medico Helmholtz trasse dai suoi primi studi, passando a quello della fisica? Le sue grandi scoperte le sue più feconde teorie non si debbono appunto alla congiunzione degli studi fisiologici cogli studi fisici? Ed in un altro ordine il Mommsen, che era prima giurista, passando dagli studi del Diritto romano alla storia politica, quanta luce non seppe trarre da quelli per illustrare e svolgere questa?

I vantaggi dell'unione degli studî, non fa dimenticare al Paulsen che nell'Università s'è introdotta una soverchia inclinazione allo specialismo la si manifesta anche nell'eccessiva divisione degl'insegnamenti. Non nega il

vantaggio della divisione del lavoro nel tempo presente, ma ad essa vuol si opponga lo spirito filosofico e la tendenza al generale. Alle vedute del Paulsen il Cantoni aggiunge quelle dell'*Academische Revue* che lamenta lo specialismo nell'Università, e indi scrive:

« Da queste osservazioni altri però non tragga un argomento contro l'unione degli studi; poichè, se anche la Germania si lascia prendere dalla tendenza generale allo specialismo, convien osservare che questa tendenza ha pure i suoi vantaggi non deve già esser distrutta, ma tenuta soltanto ne' suoi giusti limiti. Ora l'unione degli studi nell'Università ci dà appunto il modo migliore, sia di soddisfare a ciò che v'ha di giusto e legittimo nella tendenza allo specialismo, sia di frenarlo, soddisfacendo invece alle esigenze più alte del sapere scientifico: le quali vogliono che i risultati degli studi e delle ricerche particolari siano, da una parte sottoposti alla riflessione del pensiero critico e da esso all'occorrenza corretti e rettificati, e siano dall'altra insieme congiunti ed unificati, in guisa da darci una conoscenza organica e, per quanto è possibile, in sè coerente e completa del mondo e delle cose. Ora, ambedue questi uffici spettano alla filosofia, e senza il loro adempimento anche il progresso delle scienze speciali tosto o tardi si arresterebbe.

« Perciò è facile vedere come soltanto da questa unione delle scienze speciali colle discipline più generali possano venire contemperate le varie ed opposte tendenze in modo che se ne giova il progresso del sapere. Ed infatti, se anche nelle Università tedesche ha potuto dominare per qualche tempo un soverchio specialismo, ciò non è avvenuto certamente per l'unione degli studi ma a malgrado di questa; ed anzi questa rende possibile ed agevola la reazione che già si vede apparire chiaramente in quello stesso accordo che abbiamo segnalato contro di esso in uomini di studi ed inclinazioni diverse. Che se quel dominio è scosso in Germania, anche la Francia vi ha imposto gravissimo ostacolo appunto con quell'unione delle facoltà alla quale abbiamo già accennato.

« E quanto a noi, se, adottando l'ordinamento che la Francia con tanto ardore e con tanto plauso ha distrutto, potremo sciogliere delle questioni estranee alla scienza, soddisfare a desiderî di carattere economico e politico, ed anche sopprimere certi inconvenienti disciplinari e temporanei, dipendenti in gran parte dalla nostra debolezza, ed in altro modo assai meglio riparabili, non vi è dubbio però che, recheremo un colpo mortale alla scienza italiana ed a' suoi progressi ».

Delineate sommariamente il carattere delle Università tedesche delle quali molti discorrono ma pochi con discernimento ed autorità, il Cantoni volge il discorso al particolare esame delle singole facoltà, incominciando da quella teologica. Parlando della facoltà giuridica accenna ai varii indirizzi filosofici che vi dominano e in particolar modo alla nuova Cattedra del Dritto civile tedesco non che alle nuove disposizioni governative, tra le altre quella intorno alla frequenza degli scolari alle lezioni. Indi segue:

« È degna di nota in queste nuove disposizioni governative la cura con cui si vuole evitare una diretta coercizione verso gli scolari perchè frequentino i corsi. Il ministro prussiano dice esplicitamente che colle sue prescrizioni non intende stabilire dei veri obblighi coercitivi (*Zwangscollegien*) nè per le lezioni nè per le esercitazioni, e si studia di dimostrare la libertà che, entro dati limiti e condizioni, è pur sempre lasciata agli studenti. E pare che per tale libertà gli abusi lungi dal crescere vadano diminuendo, come s'è già accennato; ma un fatto curioso e recente è questo, che le corporazioni degli studenti, le quali certo non si sono i tuiti per ragioni di studio, si sono messe a coadiuvare il Governo nell'indurre gli studenti alla frequenza dei corsi; benchè per vero si contentino di una frequenza molto limitata. Così recentissimamente alcune di esse resero obbligatoria tale frequenza ai loro iscritti, per due o tre semestri. E si può esser certi che le loro prescrizioni, entro questi limiti, saranno osservate più fedelmente che non quelle del ministro ».

Un interesse maggiore ha per noi ciò che dice riguardo alla facoltà filosofica. « Come è noto, in Germania la facoltà filosofica comprende non solo la filosofia propriamente detta, ma, oltre la filologia e la storia e nella maggior parte dei casi le scienze politiche, anche la matematica e le scienze naturali. È una grande caratteristica istituzione ispirata un tempo dal concetto, che mentre le altre facoltà ci danno la cognizione di ciò che è statuito, di ciò che si deve fare ed osservare nella vita pratica, la facoltà filosofica invece ha, come notava Kant, un ufficio essenzialmente critico e scientifico, esercita un sindacato sull'altre facoltà, cercando i principî fondamentali delle cose e studiandone ad un tempo il loro svolgimento, cercando le leggi naturali dei fatti ed insieme le norme supreme della vita.

« Ma è innegabile che da qualche tempo le condizioni delle altre facoltà si sono profondamente modificate, essendo venuto anche in esse, quando se ne eccettuino le poche facoltà teologiche cattoliche, penetrando più o meno profondamente lo spirito scientifico, il quale non fu più così esclusivo privilegio della facoltà filosofica. Da altra parte anche in questa le scienze naturali presero un tale sviluppo che parve reclamare una facoltà distinta. Non è quindi a meravigliarsi se quell'antica unione di studi così diversi sia stata qua e là combattuta, ed in alcune Università siasi disciolta o allentata. E così gli studi matematici e naturali formano una facoltà distinta nelle Università di Tubinga, Strasburgo e Heidelberg. In tutte le altre, e specialmente nelle prussiane, l'unione è mantenuta, ed essa era ancor vivamente propugnata dal celebre chimico Hoffuran nel suo discorso rettorale del 1880.

« Importa però assai di notare che l'unione di quegli studi, fra loro diversissimi, non costituisce, com'è generalmente presso di noi, alcun obbligo o aggravio, per gli studenti, i quali allorchè sono inscritti in una facoltà

sono liberi di scegliere in essa e fuori di essa i corsi che vogliono. La cosa ha però sempre importanza per la parte che le facoltà hanno nella nomina dei professori e per l'indirizzo che esse possono dare agli studi.

« Come la corrispondente facoltà italiana di filosofia e lettere anche la sezione umanistica della facoltà filosofica tedesca è frequentata specialmente da filologi aspiranti all'insegnamento nelle scuole secondarie. Ma tra le due scuole corrono però due notevoli differenze. La prima è che la libertà quasi completa degli studenti tedeschi rispetto alla frequenza dei corsi vi ha un numero molto maggiore di non filosofi, i quali seguono i corsi di filosofia e di non filologi, i quali seguono almeno alcuni corsi filologici e storici: sono pochi coloro i quali, qualunque sia la facoltà a cui appartengono e la professione a cui si destinano, non seguano, volendo acquistare una cultura un po' elevata e distinta, un corso di storia della filosofia ed altro corso filosofico, un corso di storia moderna e di letteratura.

« L'altra differenza, sempre a vantaggio della sezione umanistica della facoltà filosofica tedesca, sta nell'ordinamento degli esami di Stato per l'istruzione secondaria. Anche nella facoltà filosofica sono rari quelli che prendono la laurea dottorale; la maggior parte, terminati i loro sei semestri o poco più, si presentano agli esami per ottener l'abilitazione all'insegnamento. Tali esami sono di vari gradi e molto variamenti ordinati, diguisachè ogni candidato può abilitarsi in materie diverse e ad un tempo limitare la propria abilitazione ad un gruppo di materie, avendo tra queste una scelta molto larga e solo limitata da certe evidenti esigenze didattiche o scientifiche; un filologo è, per esempio, obbligato, come da noi, ad abilitarsi anche nelle materie storiche e nella geografia. Però, qualunque sia la materia pel cui insegnamento un candidato si vuole abilitare, appartenga alla filologia e alla storia, oppure alle scienze matematiche e naturali, deve sempre dare prova di possedere una buona coltura generale, una coltura cioè adatta a chi deve adempiere, non soltanto un ufficio didattico, ma anche educativo; perciò è tenuto a dare un esame di filosofia e di pedagogia, di lingua e letteratura tedesca. In questo modo la Germania rimedia in parte al grande inconveniente delle sue scuole secondarie, nelle quali è scarso o mancante un vero e proprio insegnante filosofico; perchè, avendo tutti gli insegnanti una sufficiente coltura filosofica, questa si trasfonde nel loro insegnamento, e gli scolari ne traggono un profitto certamente maggiore di quello che si ottenga presso di noi, dove o l'insegnamento fu di nome e di fatto completamente abolito, come negli Istituti tecnici, oppure come nei Licei, l'insegnamento filosofico è bensì dato direttamente, ma per così breve tempo e vi è così privo d'ogni aiuto e preparazione, che il frutto se ne va quasi per intiero perduto, quantunque non manchino valenti insegnanti. L'ordinamento germanico, mentre scema il danno di una grave lacuna, ha poi questo incalcolabile vantaggio che, avendo tutti i professori delle scuole secondarie

un'istruzione superiore comune nella filosofia e nella letteratura nazionale, le quali riguardono gli elementi più profondi ed i fini più alti della spiritualità umana, possono in questi congiungere ed unificare direttamente o indirettamente tutto l'insegnamente e l'educazione nazionale ».

Parlando della disciplina e delle relazioni tra professori e scolari dice:

« Le relazioni cominciano dalla scienza che dà il nome alla facoltà, da quella della filosofia, fatta dal Baumann di Gottinga. Sgraziatamente è questa una delle relazioni meno soddisfacenti, perchè l'autore invece di parlarci della scienza in relazione coll'Università, esponendoci le vicende in essa avute, e specialmente il suo stato e le sue condizioni presenti, ci dà piuttosto una storia, pregievole in sè, ma non opportuna per il modo con cui è fatta della filosofia in Germania. Mentre quasi tutte le altre nazioni sono un inno all'insegnamento accademico, questa che pur tratta di una disciplina, la quale ha nelle Università tedesche così splendide tradizioni, ne lascia l'insegnamento quasi da parte. Forse egli non ha voluto far sentire nel coro delle lodi una voce stonata, manifestando una verità per lui dolorosa, ma che noi possiamo conoscere da altri fonti, tra le quali la già citata *Academische Revue* che ne parla in uno de' suoi ultimi fascicoli.

« Abbiamo detto che molti non filosofi seguono corsi filosofici; ma se non teniamo conto di quelli che, volendo presentarsi agli esami di abilitazione per l'insegnamento secondario, debbono dar prova di possedere una cultura filosofica e pedagogica, e quindi sono indirettamente obbligati a seguire i corsi di filosofia, è innegabile che la frequenza di questi è da alcuni anni venuta diminuendo. Ma v'ha di peggio! Come rileviamo dall'indicata Rivista e dal prospetto dei corsi universitari, lo specialismo ha invaso gli istessi insegnanti della filosofia: così i corsi più frequenti che sono annunciati nelle varie Università sono quelli di psicologia, fondati specialmente sopra osservazioni particolari e ricerche sperimentali; molto meno frequenti sono quelli della logica, ancor meno quelli dell'etica filosofica e della filosofia della religione, in tempi assai numerosi, e rarissimi poi i corsi di metafisica. Un articoletto della suddetta Rivista dell'aprile 1896 deplora specialmente che in quasi tutti i programmi pel semestre estivo delle Università tedesche e specialmente delle prussiane, non sia annunciato nessun corso di morale e di filosofia della religione; egli deplora che così venga meno il vero, ufficio della filosofia nelle Università: « non basta » dice l'autore dell'articolo, « che la filosofia riesca a conciliare i resultati derivanti dallo studio dei fatti particolari dello spirito umano cogl'interessi sociali; essa deve stabilire in modo razionale e sistematico i rapporti che legano le scienze, le quali si occupano dei fatti morali e religiosi e dei più fini ideali della vita, coi problemi teoretici più alti del pensiero umano, coi problemi cioè propriamente filosofici ». « In altre materie », continua il detto autore, « *l'isolamento* può essere utile, bastando il legame estrinseco cogli altri ordini

di cognizioni; ma nei confini tra la filosofia e la teologia la divisione è pericolosa, perchè non si fanno convergere insieme le due grandi sfere del nostro pensiero, quella derivante dalla Fede e quella derivante dalla Ragione accordando l'una coll'altra, si produce nella vita spirituale una *malsana scissione* (*eine ungesunde Zerklüftung*). Nè si deve lasciare la trattazione dell'etica e della religione soltanto alla facoltà teologica, la quale si occupa dell'una e dell'altra bensì, ma sotto un aspetto più ristretto e con un fine limitato generalmente al bisogno dei teologi; mentre i problemi morali e religiosi interessano altamente anche la filosofia e per mezzo di questa tutta la gioventù colta ». L'autore rammenta anche le alte tradizioni che vantano a questo riguardo le Università tedesche, gl'insigni pensatori che seppero congiungere la filosofia colla teologia, lasciando una profonda traccia di dominî confinanti.

« Ora, che si dirà del nostro paese, nel quale si sono abolite le facoltà teologiche senza istituire nelle facoltà di filosofia e lettere, come pure si era promesso, le cattedre storiche e dottrinali, le quali dovevano mantenere gli studi religiosi, e dove soltanto in due Università, con grande stento, s'è potuto avere una cattedra di storia del Cristianesimo?

« Gli è vero che abbiamo una cattedra di morale, ma in causa degli ordinamenti nostri, è pressochè deserta, e manca assolutamente in qualsiasi Università una cattedra della filosofia della religione. In tal modo noi abbiamo resa molto più profonda e irrimediabile la scissione tra il mondo della scienza e il mondo del sentimento, tra le conquiste della Ragione e le aspirazioni della Fede. E mentre l'*Academische Revue* può passare in rassegna una serie di insigni pensatori tedeschi che, malgrado le tendenze da lui biasimate delle Università, pur sono autori di libri importanti e diffusi intorno alla filosofia religiosa, noi non ne possiamo citare che pochissimi, ai quali si deve il merito di avere per proprio impulso e con lodevole costanza tenuti vivi questi studi in Italia ».

Ma è tempo di cessare dal riferire colle stesse parole dell'A. tutto quel che si dice di interessante circa l'insegnamento superiore in Germania; quel che abbiamo riportato è sufficiente per invogliare chiunque a ricercare il lavoro del chiarissimo professore dell'Università di Pavia, e a leggerlo, a meditarlo.

Dizionario illustrato di Pedagogia diretto dai prof. MARTINAZZOLI e CREDARO, vol. II, fasc. 37. — Milano, Vallardi, 1898.

Vi è un notevole articolo sull'Istruzione elementare di *Milano* che è accompagnato con due quadri grafici dei quali l'uno riassume gli elementi principali riguardanti le scuole elementari del comune di Milano, l'altro il movimento degli allievi di quelle scuole. Altri articoli sul *Militarismo*, su *Milton* sulle scuole *Minerarie*, sul *Ministero della Pubblica Istruzione*

e sulla *Miopia*, non meno importanti e utili, formano la materia contenuta da questo fascicolo.

F. Thomas: *L'Éducation des sentiments.* — Paris, Alcan, 1899.

La forza degl'individui e delle Nazioni sta più nel valore morale che in quello intellettuale; importa quindi mirare a svolgere nei fanciulli, più di quanto non si sia fatto finora, le attività morali. E siccome queste sono sotto l'influenza diretta della sensibilà, così s'intenderà subitamente l'utilità grande di uno studio sulla sensibilità nel bambino sulle sensarioni e sui sentimenti. Questo è lo scopo che si propone il libro del Thomas. Egli esaminando il piacere e il dolore, le inclinazioni e le passioni mostra alcune leggi alle quali obbediscono tali fenomeni e le applicazioni principali che un educatore può farne. L'analisi della paura, dell'amor proprio, della collera etc. etc. gli suggerisce i mezzi a svolgere nei fanciulli i buoni sentimenti e a combattere i cattivi. L'A. termina col capitolo sull'amor del bene al cui svolgimento mira direttamante l'educazione dei sentimenti. All'analisi del sentimento del bene tiene dietro l'ultimo capitolo sul sentimento religioso che è come la sintesi d'ogni perfezione.

La grazia la simplicità e la chiarezza con cui è scritto quel libro ci dicono che l'Autore non solo ai filosofi ed ai pedagogisti, ma ha voluto scrivere il libro per ogni persona alla quale sta a cuore l'educazione dei bambini.

C. Cantoni: *Domenico Berti.* — Torino, Clausen, 1898.

Per incarico avuto degli Accademici il chiarissimo Cantoni lesse questa breve ma bellissima commemorazione il 26 giugno di quest'anno nell'Accademia reale di scienze di Torino. Colla memoria degli anni passati come studente nella Univerrsità torinese, il prof. Cantoni prima di parlarci del Berti ricorda due altri suoi maestri, il Rayneri e il Bertini, con riconoscenza affettuosa. Il Berti nato nel 1820 fu scolaro del Rayneri che più tardi l'ebbe collega nello stesso Ateneo. Il Berti « appartiene a quella schiera di uomini che seppero congiungere la trattazione e l'esercizio dei pubblici negozî cogli studî più severi, uomini di cui l'Italia porge splendidi esempi in ogni periodo di libertà » specialmente in Piemonte durante la prima metà di questo secolo. Il C. non rifà una vita del Berti, egli vuol mostrare i meriti scientifici e filosofici di lui poco accennati dagli altri biografi, ma nel farla egli non può lasciare totalmente in disparte l'uomo, il politico « essendo nel Berti troppo intrecciato il pensiero e l'azione, perchè questa si possa scinder da quello ».

Il nome del filosofo torinese è legato con le prime riforme introdotte nelle scuole del Piemonte, le quali precedettero, accompagnarono e seguirono quelle politiche. Uscito dall'Univesità insegnò *metodo* a Novara e Casal Monferrato. Nel 1849 pubblicò un libro intitolato *Del metodo applicato*

all'insegnamento elementare dove riconosce che la pedagogia e la metodica si fondano sulla psicologia e si adopera di svolgere alcuni principî di questa per dimostar tal fondamento. Ma il Cantoni avverte che « non è la psicologia e in genere la filosofia pura e teoretica quella in cui meglio si rivela l'ingegno e la dottrina del Berti ; ciò che attira di più la sua mente è la filosofia nelle sue applicazioni e nelle sue manifestazioni storiche.

In materia d'istruzione popolare il Berti non sostenne la libertà assoluta ; ma la volle ordinata da certe norme e leggi. I suoi principî fondamentali erano che la Chiesa ha il dritto d'insegnare perchè ne ha parimente il dovere ; e così il padre di famiglia e il privato ; ma anche questo dritto, come tutti i dritti astratti, dev'essere regolato nel suo esercizio ; e la regola sono la giustizia ed il bene pubblico. L'A dimostra che l'amor del Berti nella libertà non si restrinse solo nelle questioni della istruzione pubblica, ma s'inspirò ad essa anche nelle questioni politiche e sociali. Contrario all'utilitarismo della politica come fonte di mali sociali, il Berti portato a giudicare il Papato, lo condannò per essersi dato in braccio alle dottrine utilitari del Dispotismo dimenticando le idee evangeliche. Egli quindi combattè il *Vaticanismo*, pur riconoscendo col Gioberti di cui accettava molte altre idee, che dalla fede religiosa, come nemica dell'utilitarismo, l'Europa deve aspettare la sua salute ; ma *la fede religiosa*, egli dice, *deve unirsi alla libertà che è il grande elemento conservatore d'ogni umana associazione.*

Il Cantoni poi ricorda che non ostante che il Berti fosse credente e cattolico, pure voleva una fede non imposta : il che ci spiega la sua simpatia per tutti i ribelli e i perseguitati, e i suoi studi sul Rinascimento. Un altro sentimento, avverte il Cantoni, lo traeva a questi studi sui nostri filosofi del Rinascimento, ed era il sentimento patriottico. « Gli parea che il Rinascimento fosse l'epoca, più splendida per la civiltà del nostro paese ».

Aveva già notato che quegli uomini, letterati, filosofi ecc., mentre attendevano agli studî non abborrivano dalla pratica degli affari pubblici.

Lo studio di quei filosofi rispondeva pienamente alla inclinazione del suo spirito. Ciò che più lo attraeva, era di esaminare una dottrina in relazione al carattere di un personaggio storico e quella e questo in relazione coi tempi. A soddisfare questa inclinazione era adattatissimo il Rinascimento. Quei filosofi non hanno importanza solamente per le loro dottrine come i più dei filosofi posteriori, Cartesio, Spinoza, Hume ecc., ma la morte del Bruno, il processo di Galilei, la prigionia del Campanella sono fatti storici che eccitano l'interesse e l'attenzione dello studioso in grado non minore delle loro dottrine filosofiche o scientifiche.

L'A. nota perciò il grande interesse del Berti nella ricerca diligente dei fatti, nell'illustrarli e rettificarli, per cui aveva una vera passione per ritrovare i documenti che arrecassero nuovi lumi e certezze. E come fu franco e risoluto nell'appurare e chiarire i fatti, così non lo fu meno nel

giudicarli, desideroso sempre, non di risolvere solo una questione storica, ma spesso era mosso da un alto intento morale e civile. E fermandosi molto su questo fatto e rilevandolo dai lavori dal Berti scritti fino agli ultimi momenti della vita il Cantoni s'affretta a concludere che « Niuno forse meglio di lui avrebbe potuto rappresentare la generazione pie nontese del '48 nelle sue più alte e nobili aspirazioni, niuno certo avrebbe meglio di lui potuto rammemorare quei tempi e quegli uomini e quelle opere che egli co' suoi scritti aveva saputo con tanto amore, dottrina e veracità illustrare. Egli avrebbe potuto dire quale grande fortuna sia stato l'acquisto dell'unità e della libertà e quale rovina sarebbe per l'Italia la loro perdita, egli che della unità d'Italia e della sua libertà era stato sostenitore: ma rammentando le virtù e i sacrifizi ai quali era dovuta la nostra risurrezione, egli avrebbe anche ripetuti i suoi ammonimenti e ricordati alla nostra gioventù che *quando si vuole la vita piana, levigata, facile, la scienza senza studio, la ricchezza senza lavoro, lo scadimento è inevitabile* ».

Mai leggendo un discorso di commemorazione abbiamo sentito il rammarico che fosse finito presto come è questo che abbiamo annunciato, denso di pensiero e d'affetto pel maestro, per lo scrittore e per il cittadino.

RIVISTE ITALIANE

La Libertà e la Pace. Luglio-Ottobre 1898. — Il rescritto dello Czar. — La proposta del disarmo e la deliberazione della Societa per la pace di Parermo, *La Direzione*. — Adesioni al rescritto dello Czar. — Bismarck e Gladstone, *F. Papafava*. — La causa della Pace e gli ultimi avvenimenti internazionali, *G. D'Aguanno*. — Documenti della guerra Ispano-Americana. — Una pagina contro la guerra di *Guy di Maupassant*. — L'aggiornamento del Congresso di Lisbona. — Assemblee per la Pace a Torino. — Movimento pacifico universale.

Rivista di storia e filosofia del diritto. Agosto 1898. — I teologi spagnuoli e le loro trattazioni di filosofia del diritto, *Giuseppe Salvioli*. — Un comune rurale del secolo XIII, *Gaetano Salvemini*. — La filosofia etico-giuridica dai primordi fino ad Aristotele (cont. e fine), *Giuseppe D'Aguanno*. — Rassegna delle Riviste.

Rivista di studi psichici Luglio 1898. I fenomeni di medianità sonnambolica osservati dall'Hodgen nella Piper. — Un telegramma psichico a Saratoff in Siberia. — La dimostrazione sperimentale dell'esistenza del corpo fluidico, *C. Vesme*. — A proposito dell'ipotesi telepatica e dell'ipotesi spiritica, Dott. *G. Vailati*. — Una nuova testimonianza al caso di premoni-

zione in sogno relativo alla esplosione d'un fucile. — Un interessante giudizio del Meyers su G. B. Ermacora.

— Settembre 1898. — Il discorso di *W. Crookes* all'Associazione Britannica in Bristol. — Relazione di un sogno premonitorio di morte. — Visione nuncia di morte confermata da una comunicazione tiptologica. — In tema d'effluviografia, *Livio Silva*. — Le misteriose fotografie di Pisa. — Cenni autobiografici di Alessandro N. Aksakoff, Consigliere di Stato dell'Impero Russo. — Questa poi!...

— Ottobre 1898. — La misteriosa sassaiuola di Giogoli, presso Firenze. — I proietti mistici, Dott. *Carlo Du Prel*. — Le apparizioni di Tilly sur Seulles, Prof *Giulio Scotti*. — Cenni autobiografici di Alessandro N. Aksakoff, Consigliere di Stato dell'Impero Russo.

Rivista quindicinale di Psicologia, Psichiatria, Neuropatogia. 1 agosto 1898. Ossessioni e idee fisse, *E. Sciamanna*.

— 15 agosto-1 settembre 1898 — Ricerche sulla struttura e sulla mielinizzazione el Cervelletto umano, *Sante de Sanctis*. — L'olfatto nella donna, nota critica, Prof *S. Ottolenghi*. — Contributo allo studio delle encefaliti non suppurate, Dott. *Agostino Carducci*.

— 15 settembre 1898. — Fenomeni isterici in pleuritici. Istero-pleurismo, Prof. *P. Venzuti*. — Delinquenza precoce (Cleptomani), *Lino Ferriani*

Il Nuovo Risorgimento. Agosto 1898. — Le idee educative di Giovanni Battista Vico, *G. B. Gerini*. — Rettificazione di alcune opinioni inesatte che corrono in certe scuole, *Giuseppe Calza* — Rassegna bibligrafica.

La Scuola Positiva. Luglio 1898. — Del concetto giuridico di « contravvenzione » in contrapposizione a quello di « delitto », *S. Longhi*. — Il furto campestre nella psicologia economica, *F. Coletti*.

— Agosto 1898. — Miseria e delitto (Di alcuni sostitutivi penali, *N. Pinsero*.

— Settembre 1898. — Ricordi e consigli di psicologia oratoria, *E. Ferri*. Ricorso aggiunto per l'on. De Andreis, *G. Marcora*. — Massimario critico di Codice penale (num. 18 a 24), *V. Olivieri*.

Teosofia, periodico mensile, Maggio 1898. Discorso tenuto alla riunione della Lega spiritica di Londra, *A. Besant*. Corroborazioni scientifiche della Teosofia di A. Marques. *Olga Giaccone*.

La Rivista Moderna di cultura. 31 agosto 1898 — La Classificazione delle Scienze, *A. Asturaro*. — Un carattere (Ugo Rabbeno), *M. Pilo*. — La Crisi attuale della Letteratura Fiamminga, *P. Van Yperen*. — I piccoli schiavi bianchi, *L. Ferriani*. — Coltello e revolver (Note di psicologia criminale), *A. Angiolini*. — Le Scuole Popolari in Svezia, *An. Ar*.

— 30 settembre 1898. — Le alternanze del gusto, *M. Nordau*. — Riccardo Wagner. - La lotta per la vita e per l'arte, *L. Roncoroni*. — Se troppo presto... (Versi), *M. Rapisardi*. — Un carattere (Ugo Rabbeno), cont. e fine, *M. Pilo*. — L'Album della « Rivista Moderna ». Pagine inedite di *Michele Amari*, *Gaetano Trezza*, *Alphonse Daudet*, *Roberto Ardigò* e *Cesare Lombroso*. — Critica di alcune dottrine di Tarde intorno alle leggi fondamentali dell'evoluzione umana, *F. Puglia*. — Il lavoro delle donne in America, *P. Tverskoy*.

La Rassegna Nazionale. 1° ottobre 1898. — Merope, *Antonio Zardo.* — Il P. Luigi Tosti, *Giuseppe Rondoni.* — Giuda e l'ignoto. - Romanzo di Thomas Hardy (cont. e fine), *Irma Rios.* — Bianca Cappello e Francesco I dei Medici. - Le nozze con Giovanna d'Austria, *G. E. Saltini.* — Carlo Alberto nel primo centenario della sua nascita, *Giovanni Faldella.* Lettere inedite dell'avv. Luigi Fornaciari al marchese Ant. Mazzarosa, *G. Sforza.*

— 16 ottobre 1898. — Alessandro Manzoni e le nuove dottrine psichiatriche, *Paolo Bellezza.* — Un gesuita del secolo XVIII, *Decio Cortesi.* — Una scorsa al libro primo delle Istorie fiorentine del Macchiavelli, *Nerio Malvezzi.* — Le crisi della libertà, *Giulio Vitali.* — Il mistero del torrente, romanzo. Trad dall'inglese di *Sofia Fortini-Santarelli*, — Giacinto Gallina. - La vita e le Opere, *Gilberto Secrétant.*

Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Maggio-giugno 1898. — Notizie delle scoperte di antichità del mese di aprile 1898, comunicate alla R. Accademia d'ordine di S. E. il Ministro della Pubblica Istruzione, *Barnabei.* — D'una dentiera d'oro scoperta nel territorio satricano, *Detto.* — Sugli studi lucreziani del prof. Giussani, *Tocco.* — Ricerche ulteriori sulla distribuzione topografica delle industrie, *Loria.* — Sulla scoperta di un antico dipinto nelle cripte dette di Palombara, territorio di Lunghezza, *Lanciani.*

L'Ateneo Veneto. Luglio-agosto 1898. — La Repubblica di Venezia nel 400 e nella prima metà del 500, *V. Marchesi.* — Studi sul dialetto di Burano (cont.), *Angela Nardo Cibele.* — Dei giudizi letterarii di Alessandro Manzoni, Dott. *Luigi Mario Capelli.* — Il fiume morto, *Anita Cibele.*

Rivista Politica e Letteraria. Settembre 1898. — Il principe di Bismarck nella politica italiana, *XXX.* — La fine di Narciso (novella), *Gian Leopoldo Piccardi.* — L'antica e la nuova Cartagine, *Vincenzo Grossi.* — Un sogno. - La rivincita dell'Italia (III), *Alfa e Omega.* — Leopardi. - L'anima del poeta, *Armando Tartarini.*

Minerva. Agosto 1898. — Le finanze degli Stati Uniti. — La dinastia spagnuola, la regina reggente e la corte. — Shakespeare nel 1898. — Knut Hamsun. — La fisica sotto terra. — La soppressione delle distanze. = L'Università di Oxford nel 1898. — La trasformazione delle ferrovie a vapore in ferrovie elettriche. — Una dinastia di economisti. — Studio sugli ideali dei fanciulli. — La politica della Russia nell'Asia centrale (1890-1897).

— Settembre 1898. — Bismarck nella storia universale. — L'avvenire dell'Africa tropicale e le ferrovie. — La Spagna alla luce della letteratura universale. — La cultura delle acque salse. — Le ricerche moderne intorno ai terremoti. — Le biblioteche pubbliche negli Stati Uniti. — Pittura giapponese.

ERNESTO PASSAMONTI, *Redattore Responsabile.*

Roma — Tipografia di Giovanni Balbi — Via della Mercede, 28-29.

SULLA MORALE

Nel fascicolo precedente abbiamo pubblicato una lettera del prof. Carlo Cantoni, nella quale è esposta la sua teoria psicologica intorno alla natura dei sentimenti morali; crediamo ora bene di pubblicare qui a compimento di quella teoria alcune parti di un articolo scritto dallo stesso professore, che sotto la parola *Morale* sarà prossimamente pubblicato dal *Dizionario pedagogico*, edito dal Vallardi a Milano.

I.

La somma importanza della Morale nella vita come nell'educazione dell'uomo apparirà facilmente da queste considerazioni:

La Morale è la norma suprema di tutte le azioni individuali come di tutti i rapporti sociali, non già nel senso che tutto ciò che si fa o si istituisce debba avere un carattere etico, ma nel senso che ogni atto umano o deve essere eseguito inquanto, sia direttamente sia indirettamente, viene ordinato dalla Morale, o non deve essere a questa contrario. Inoltre tutti gli elementi superiori della spiritualità umana, i fini supremi della nostra attività spirituale sono intimamente legati colla moralità. Ciò apparirà chiaramente da un breve esame che noi faremo per chiarire i rapporti che la Morale ha colla religione, col diritto, coll'arte e colla

scienza. Vi fu un periodo della civiltà, periodo che non tutti i popoli hanno superato, nel quale la Morale si confondeva colla religione, anzi questa determinava i precetti di quella: un periodo nel quale si riteneva che ciò che è giusto e onesto fosse tale, perchè voluto da Dio, non già che Dio volesse questa o quella cosa, perchè onesta e giusta in sè. Ora l'educazione ed istruzione moderna deve dare alla Morale un valore assoluto, indipendente, se non disgiunto, da ogni concetto teologico. Anche la Morale moderna deve ammettere Dio nel modo e nel senso che diremo poi e meglio sarà determinato nell'articolo *Religione;* ma la religione non deve contraddire la Morale; può aiutarla, compierla con concetti e sentimenti proprî, darle maggior vita, maggiore concretezza, ma non mettersi mai con essa in opposizione; sicchè la Morale deve sempre essere il criterio supremo per giudicare d'una religione, de' suoi insegnamenti e de' suoi precetti! Non solo nessun precetto religioso può essere immorale, ma la religione non deve mai rendere all'uomo come assolutamente obbligatorî degli atti, che alla Morale siano indifferenti.

Queste considerazioni sono capitali e ci varranno per determinare il carattere ed i limiti dell'educazione e dell'istruzione religiosa.

I rapporti tra la Morale e il Diritto furono sentiti e determinati molto variamente nei varî tempi e ancor oggi non sono ben definiti. Tre sistemi principali si formarono nel determinare tali rapporti.

Vi fu un tempo nel quale la Morale e il Diritto erano insieme subordinati alla religione: era buono e giusto tutto ciò che era prescritto dal sacerdote, il quale era ad un

tempo il supremo reggitore dello Stato: questo sistema conduce naturalmente alla tirannia ed è solo tollerabile nei primordî della civiltà: nei tempi posteriori esso viene ad urtare collo sviluppo naturale e colla libertà del pensiero e del sentimento umano, libertà che è assolutamente necessaria al progresso intellettuale, civile e morale dell'umanitá. Ma ora che al sacerdote si è sostituito un reggitore laico, potrà questo pretendere che il giusto e l'onesto stia in ciò che esso ordina, stia insomma nella sua legge? Noi avremmo allora la Morale subordinata al diritto positivo, alle leggi accidentali degli Stati, e cadremmo in inconvenienti poco diversi da quelli che sorgono dal sistema che vuol derivare la Morale dalle religioni positive, dai precetti di un'autorità religiosa, sia essa divina od umana. La Morale non avrebbe così alcun principio proprio ed intrinseco, sarebbe priva d'ogni fondamento razionale e perderebbe la sua autonomia, diventando una dipendenza della legislazione civile.

Questa dottrina fu combattuta vivamente nel secolo scorso da parecchi filosofi e specialmente da Kant, i quali, sebbene sostenessero dottrine diverse, pure si accordarono nello stabilire una completa divisione tra la Morale e il Diritto, dando a quella ed a questo un fondamento proprio e distinto.

Ma sebbene un tale sistema assicuri alla Morale la sua autonomia, parecchi credono che con ciò non le sia dato tutta la parte che nella filosofia pratica le spetta; e conformandosi per un rispetto ad alcune dottrine antiche, sostengono che quella separazione non è possibile, e quei due elementi, la Morale e il Diritto, debbono necessariamente l'uno subordinarsi all'altro; e poichè la Morale sarebbe

distrutta nell'essenza sua, quando la si volesse subordinare a qualsiasi altro elemento della spiritualità umana, anche il Diritto deve essere subordinato ad essa.

Non è qui il luogo di fare una discussione intorno a questi sistemi; ma dovendo dichiarare quale è accettato da noi, non esitiamo a schierarci fra i sostenitori dell'ultima dottrina, la cui giustezza e verità apparirà chiaramente anche nelle sue applicazioni alla scienza ed all'arte dell'educare, come brevemente dimostreremo.

Non crediamo che uno Stato possa a lungo durare se i cittadini ne osservano le leggi soltanto perchè vi sono costretti da una forza materiale o vi sono spinti dall'intimidazione, se nei più manca qualsiasi sentimento spontaneo che loro faccia ritenere lo Stato stesso come meritevole di esser conservato e difeso, e le leggi come degne di esser osservate e fatte osservare. A conseguire un tale intento non vale, lo sappiamo, la sola Morale: può valere e valse per molto tempo anche la religione; anzi molti, anche oggidì, pretendono che la religione sia il migliore fondamento degli Stati, i quali senza di essa non potrebbero star saldi e resistere specialmente all'urto di quei partiti, i quali vorrebbero rinnovare da capo a fondo la società, riponendola sopra nuove basi e distruggendo ordinamenti che l'opera dei secoli è venuta lentamente costituendo.

Noi non neghiamo l'efficacia grandissima della religione per l'intento indicato; ma perchè tale efficacia sia benefica e non malefica, perchè insomma possa servire al progresso dell'Umanità, è necessario che quella religione sia conforme alla Morale; la quale, dovendo servire di criterio per la religione stessa, è sempre l'elemento prevalente.

Ma poichè la religione ha una forza ed un'efficacia speciale sugli animi, che la Morale per sè sola non può avere, questa dovrà accettarne o chiederne l'alleanza e l'aiuto, colla condizione però che la religione stessa si conformi ne' suoi precetti ai principî morali.

Il vero e fondamentale elemento conservatore dell'umana società è dunque la Morale. Questa sola può dare allo Stato la consacrazione della nostra coscienza, dare in questa un fondamento intimo alle sue istituzioni e alle sue leggi, render quindi lo Stato stesso stabile e durevole. L'educazione deve dunque proporsi di congiungere il Diritto colla Morale, facendo riguardare lo Stato e la società come un fatto etico, come un fatto necessario ai supremi fini dell'uomo; perchè senza di esso non si può avere la pacifica convivenza e la giustizia per tutti, le quali sono la condizione materiale necessaria di qualunque progresso.

Anche l'arte è un elemento superiore della spiritualità umana, la quale ha leggi proprie, indipendenti dalla Morale; ma è subordinata a questa nel senso che nessun'opera artistica deve ne' suoi effetti sugli animi umani contraddire agli intenti supremi della moralità; anzi deve, pur non rinunciando al fine proprio, secondare e promovere il fine morale. Il che, oltre essere richiesto dalla prevalenza assoluta della Legge morale su tutte le altre esigenze delle cose e degli uomini, è anche del tutto conforme al carattere soggettivo e oggettivo del bello. Al pari dei sentimenti morali anche i sentimenti estetici sono disinteressati: gli uni e gli altri ci fanno riconoscere nei loro oggetti un valore assoluto, indipendente dal nostro piacere stesso e da ogni nostro individuale interesse; tanto il bello quanto il buono, sebbene da noi ri-

conosciuti dietro l'impulso dei relativi sentimenti, pure sono determinabili per via di concetti generali, per via di regole e di giudizi che hanno valore universale; e per ultimo l'uno e l'altro si attuano e si concretano insieme in molte cose, di guisa che non solo vi sono molti oggetti che sono belli e buoni ad un tempo, ma in cui la bellezza cresce in proporzione della loro bontà.

Anche nell'educazione quindi l'elemento morale deve prevalere all'emento estetico; certo l'arte ed il bello hanno un valore per sè, un fine proprio, principî proprii, non determinabili con puri concetti morali: ma verso le opere d'arte, la Morale vale sempre come criterio negativo, inquantochè, come già si disse, esse non debbono mai contrastare colla moralità; ma sovente essa vale anche come criterio positivo, benchè parziale, non bastando che una cosa sia buona perchè sia bella.

In conclusione anche l'educazione estetica, benchè abbia sempre un valore per sè, perchè lo svolgimento del sentimento estetico e l'acquisto del bello sono una delle finalità superiori dell'uomo, deve in ultimo principalmente servire alla finalità morale: così il godimento estetico, che si potrà provare considerando un'azione non buona compiuta con una certa abilità, dovrà essere superato dal disgusto morale che essa deve suscitare in noi; mentre nella contemplazione e nell'ammirazione del bello accordato col buono l'anima umana deve sentirsi perfettamente quieta e soddisfatta.

Rimane a stabilirsi il rapporto tra la Morale e la Scienza.

Lasciando da parte la scienza stessa della Morale e quelle che ne derivano, la scienza cioè di *ciò che deve essere*, e limitandoci alla *scienza di ciò che è*, a quella cioè che

ci fa conoscere e ci spiega ciò che è ed avviene, essa è oggettivamente ed in astratto indipendente dalla Morale: ma presa soggettivamento la scienza dipende pure dalla moralità, anzi ne è figlia. Il sapere ebbe certamente i suoi primi impulsi dal bisogno e dalle necessità della vita; ma il sapere scientifico, la scienza come tale, non sorge dalla ricerca dell'utile, ma dall'amore del sapere per se stesso, dall'amore assoluto del vero: senza di questo impulso la vera scienza non sarebbe nata, e l'Umanità si sarebbe arrestata ad un sapere puramente pratico e volgare. La vera scienza ha dunque un fondamento essenziale morale; essa richiede una perfetta veracità, quell'amore ansioso e attivo del vero, che, mentre ci fa posporre ad esso i nostri agi ed i nostri piaceri e ci fa sopportare le maggiori fatiche ed i lavori più improbi ed ostinati, ci rende disposti a sacrificare la vita stessa alla sua difesa. L'educazione intellettuale richiede sempre l'educazione morale, e questa appianerà la via a quella, inculcando negli animi la veracità e quell'amore del sapere e di conoscere, da cui abbiamo detto derivarsi la stessa scienza.

II.

Ma ora si può chiedere in che consista questa Morale che ha così alte esigenze, alle quali tutte le altre debbono sottostare?

Se varie sono le opinioni e infinite le discussioni intorno all'oggetto proprio della Morale, v'è un punto in cui tutti si accordano, ed è questo: che il fine morale è il fine supremo, la legge morale è superiore a tutte le altre, e il bene morale il maggior bene dell'uomo. Ma con ciò noi

abbiamo determinato l'oggetto della Morale e i suoi precetti in un modo puramente formale e relativo; non abbiamo ancor detto in che consista propriamente cotesto fine supremo, cotesto sommo bene. Per determinare questo ci conviene fare una osservazione assai importante. Il bene sommo, che è oggetto della Morale, non è mai un bene che abbia un valore puramente individuale, che sia bene per il solo operante o principalmente per esso. Un precetto che c'imponesse di fare quel che giova a ciascuno di noi sarebbe una contraddizione, non potrebbe includere un obbligo, non potrebbe essere un vero precetto, ma soltanto un consiglio od un eccitamento. Quindi una Morale che ponesse come fine supremo dell'operare il bene di chi opera non sarebbe una vera Morale: questa ha per oggetto non già ciò che è o che avviene: ma ciò che *deve* compiersi, rivolgendosi ad un essere intelligente e libero, essa gli impone ciò che deve fare, gli addita un qualche cosa che non è ancor attuato, ma che può e deve attuarsi, un fine a cui egli deve cooperare. Questo fine deve dunque essere qualche cosa di superiore all'operante stesso e, almeno in parte, fuori di esso.

Questo fine non può essere che un *Ideale*. Certo la Morale deve tener conto della realtà: quell'Ideale non dev'essere un concetto astratto, buono per tutte la nature: esso è e dev'essere un Ideale essenzialmente umano, conforme a tutta la natura varia e complessa dell'uomo, al suo sviluppo individuale e sociale, allo stato suo presente, quale si è venuto formando attraverso alle vicende della storia, all'evoluzione dei secoli e dei millenii. Ma se questo Ideale sorge in noi dopo tutte queste evoluzioni, non si

giustifica con queste, nè si può giustificare nè derivare da alcun fatto. Esso si afferma per sè nella nostra coscienza, ed in esso risiede veramente quell'*Imperativo* che Kant giustamente poneva come oggetto essenziale della Morale,

Una dottrina, che ebbe ed ha un gran numero di seguaci e che corrisponde ad un sentimento naturale dell'uomo, pone il fine morale nel *bene dei più*, nel benessere sociale, nella maggiore felicità del maggior numero possibile di uomini. Cooperare in tutti i modi a questa felicità, ecco il precetto fondamentale della Morale. È una dottrina chiara, facile, seducente. Ma la facilità è solo apparente: sotto ad essa si nasconde una difficoltà gravissima; perchè noi chiederemo di quale felicità si vuol parlare? Non tutti gli uomini pongono la felicità in un oggetto medesimo, anzi chi osserva appena superficialmente le tendenze degli uomini, il loro vario operare e l'ansioso agitarsi, scorgerà di leggieri come mentre gli uni corrono dietro un oggetto, gli altri si affaticano dietro ad altri fra loro affatto diversi.

Mentre dunque si crede di dire una cosa molto chiara e determinata col dire che un uomo deve fare agli altri il maggior bene che può, perchè ad ognuno di noi pare così facile poter determinare ciò che gli occorrerebbe per esser felice, in realtà si dice una cosa molto vaga e indeterminata; e invece di dare una regola precisa e sicura all'operare, si lascia questo in balia dell'arbitrio individuale, e si finisce non solo per non avere un Imperativo, ma neanche una norma qualsiasi di condotta, nè per gli individui nè per gli Stati.

Eppure se noi consultiamo la nostra coscienza su ciò che è onesto o no, su ciò che in una data occasione è nostro

dovere di fare, essa ci risponde per solito con sicurezza e chiarezza ben maggiore di quella che possiamo ottenere discutendo sopra un dato sistema morale o traendo da esso logicamente i precetti particolari delle nostre azioni.

Ma una tale sicurezza dei dettami della coscienza non ci può derivare nè da un calcolo di ciò che meglio può giovare a noi e agli altri, calcolo difficilissimo e nella maggior parte dei casi impossibile, nè da un principio puramente intellettuale, come sono quelli coi quali noi giudichiamo della natura delle cose e dei fatti, e formiamo così la scienza di ciò che è.

A costituire la coscieza morale d'ogni uomo entra sempre un sentimento particolare, sentimento dal quale noi siamo spinti a riconoscere che noi siamo in *dovere* di operare per un fine che non è il nostro benessere individuale. Gli uomini potranno dissentire profondamente e nei modi più diversi intorno a questo fine ed alle azioni che ad esso ci conducono; ma il sentimento di questo dovere e di quel fine non egoistico, non individuale, si svolge e si mostra più o meno chiaramente in ognuno di noi.

E se poi veniamo a ricercare la natura di queste azioni e di quei fini che sono riguardati come oggetti del dovere ci troveremo dapprima dinanzi ad una grave contraddizione. Tra gli uomini v'è una lotta e un contrasto incessante: lotta tra i diversi popoli, tra le diverse classi o ordini di cittadini, fra i cittadini stessi. Queste lotte si spiegano senza dubbio in parte colla concorrenza, cogli interessi diversi e opposti; ma non interamente. È innegabile che si manifesta tra i popoli come tra gli individui una gara, una vera emulazione, della quale abbiamo e dimo-

strazioni e prove sicure anche nei gradi inferiori della civiltà. Ora questa gara ci dimostra che in fondo dell'animo umano c'è la coscienza di un fine comune, a cui tutta l'umanità tende; e alla stregua di quel fine individui e popoli misurano il loro relativo valore.

Ma questo fine comune in che altro potrà consistere se non nello sviluppo armonico delle facoltà umane? in uno sviluppo nel quale le facoltà inferiori siano ordinate e sottoposte alle superiori, in uno sviluppo per il quale si attui il progresso della civiltà, la scienza, l'arte come fine del lavoro, della ricchezza, dello stesso benessere?

Ma con ciò sarebbe ancora escluso un elemento essenziale del fine supremo della moralità. Se il contrasto degli interessi, la concorrenza e la stessa emulazione naturale tra gli uomini sembrano accennare ad una naturale ostilità tra gli animi umani, d'altra parte uno dei sentimenti più naturali nell'uomo è l'amore per l'uomo. Quest'amore sarà esteso a pochi o a molti, si restringerà all'amore della famiglia o si allargherà al genere umano; ma esso non cessa di essere naturale, almeno quanto i sentimenti di odio, di gelosia e di invidia.

Ora, quali di questi due ordini di sentimenti debbono prevalere?

Come la coscienza morale ci dice che debbono prevalere nel loro sviluppo le facoltà superiori, le intellettuali e razionali alle sensitive, i sentimenti disinteressati, gli estetici ad esempio, ai sentimenti più grossolani ed interessati, così essa ci dice pure che i sentimenti dell'amore debbono prevalere a quelli dell'odio. E così il fine supremo, al quale ci spinge la coscienza morale e al quale l'educazione mo-

derna deve avviare la gioventù, è lo svolgimento delle facoltà superiori, il culto del vero e del bello, e l'amore degli uomini, amore che, associato a quello svolgimento, produce ad un tempo la più perfetta unificazione degli spiriti nell'attuazione del Buono, nella cognizione del Vero e nella contemplazione del Bello.

Ma non possiamo raggiungere questo fine e neppure avviarci al suo conseguimento, se mancano queste quattro condizioni.

La prima è che la società consegua un certo grado di ricchezza e di benessere materiale: il che non è possibile senza il lavoro, a cui secondo le loro varie facoltà debbono partecipare tutti i cittadini, e senza la pace e la sicurezza sociale, che deve essere opera principale dello Stato.

La seconda condizione è che i beni sociali siano distribuiti e guarentiti ad ogni cittadino secondo i principi di giustizia e di umanità.

La terza, che, subordinatamente alla giustizia ed alla sicurezza sociale, siano i cittadini liberi nell'esercizio e nello sviluppo delle loro facoltà.

Ma se tutte queste condizioni hanno una capitale importanza, poichè rendono possibile il fine morale, questo sovrasta di grado, poichè ha valore assoluto ed è un fine, per cui tutti gli altri sono direttamente o indirettamente mezzi. Solo per un certo rispetto la seconda e la terza condizione possono essere riguardate non solamente come mezzi al fine morale, ma come parti di esso: lo è la seconda, in quanto l'ordinamento conforme a giustizia non deve soltanto derivare dalla forza dello Stato, ma principalmente da uno spontaneo sentimento di giustizia e di

amore; lo è la terza, inquantochè la congiunzione degli uomini e il culto comune delle più alte idealità non deve richiedere una generale livellazione degli uomini, ma lasciare a ciascuno di partecipare alla universale comunione degli uomini con un carattere ed un'attività propria ed individuale.

Quanto alla prima condizione essa deve riguardarsi principalmente ed essenzialmente come mezzo e non come fine. Perciò nell'educazione morale va rigorosamente esclusa anzi repressa ogni tendenza utilitaria, ogni pretesa di collocare il fine ultimo dell'attività umana nel benessere o nella felicità di uno, di molti o di tutti. Lasciando in disparte che questa felicitazione più o meno estesa degli uomini è affatto chimerica, noi crediamo che a nulla varrebbe la vita, se il fine di questa fosse il godimento come tale. Su di ciò deve sommamente insistere l'educatore morale, rinnovando nelle nostre scuole e cercando di radicarvi in tutti i modi un salutare stoicismo, senza del quale l'educazione moderna sarebbe inferiore all'antica. Meglio assai instillare nei giovani l'amore della gloria e della patria, riguardate come cose divine ed aventi un valore per sè, un valore assoluto, che non affannarsi a persuaderli e a dimostrare che si deve operare onestamente, perchè ciò giova a noi e agli altri, perchè c'è il tornaconto dei più.

Al principio supremo che abbiamo indicato, debbono uniformarsi tutte le parti dell'educazione morale, quindi anche quella che si chiama educazione civile o nazionale, la quale ha la massima importanza, ma non può sostituire l'educazione morale. Così l'amore di patria non contrasterà con quello dell'umanità; ma l'uno e l'altro si rinforzeranno a

vicenda, quando giovani, pur proponendosi di rendere all'opera loro la patria nostra pari alle altre o anche superiore nella grandezza e nella potenza, facciano poi consistere questa grandezza e potenza principalmente nella maggiore coltura e civiltà, insomma in un più grande concorso al progresso dell'Umanità. Ben inteso che essendo per tale concorso necessario anzitutto che la patria nostra esistae sia indipendente, dovrà l'educazione civile suscitare e mantenere nell'animo dei giovani vivo e forte l'amore di questa indipendenza e il proposito fermo di difenderla contro ogni possibile aggressione. Ed è facile vedere come sia tale proposito, sia quello di porre la patria nostra in grado di emulare e anche di superare gli altri popoli nell'opera della civiltà non solo non contraddicono, ma si confanno pienamente al fine supremo e quindi si accordano coll'educazione morale ben intesa; mentre sarebbe contraria a questa un'educazione la quale volesse insinuare nei giovani il desiderio di rendere lo Stato nostro più potente degli altri, affinchè possa soverchiarli e dominarli; perchè ciò renderebbe impossibile quella gara, da cui deve risultare il massimo svolgimento della civiltà e andrebbe contro al principio della fratellanza ed uguaglianza universale che, già insegnata da qualche scuola antica, venne solennemente proclamata dall'Evangelio e deve ora essere riconosciuta come principio fondamentale ed inviolabile di civiltà e di progresso.

CARLO CANTONI.

Intorno all'Utilitarismo dello Stuart Mill [1]

I. — A tal punto era giunta in Inghilterra la morale utilitaria, quando venne a riprenderla e a trattarla da par suo Giovanni Stuart Mill, « una di quelle intelligenze, nota il Villari, chiare, armoniche, profonde, che spargono sempre nuova luce sopra qualunque soggetto imprendano a trattare » (2).

La morale utilitaria s'era ridotta, per opera del Bentham specialmente, a qualche cosa di esteriore e di meccanico, priva di un vero, di un effettivo valore, quale solo poteva venirle dall'intenzione, dall'intimo fondo di chi opera. Il computo, il calcolo e tutti quegli altri processi esteriori, che appartengono alle scienze le quali hanno ad oggetto la quantità, non possono, non devono appartenere alla morale, se pur questa non abbia a cambiare natura, e a trasformarsi ,da scienza eminentemente psicologica com'è, in scienza fisica od economica. La morale, e sia pure la morale utilitaria, non può prescindere da elementi interni.

Tale esigenza della morale vide lo Stuart Mill; e perciò,

(1) È uno studio che fa seguito a due altri già pubblicati nei *Rendiconti* (1897) e nelle *Memorie* (1898) del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, coi titoli: *Intorno alle origini della Morale utilitaria dello Stuart Mill*, e: *Ancora intorno alle origini della Morale utilitaria dello Stuart Mill: I precursori dello Stuart Mill in Inghilterra.* I due studi pubblicati costituiscono la 1. parte dell'opera che sto preparando intorno alla *Filosofia pratica dello* Stuart *Mill.* Quello che pubblico ora, è, in sunto un capitolo della 2. parte.

(2) *Saggi di Storia, di Critica e di Politica.* Firenze, 1868, p. 217.

pur abbracciando con ardore l'utilitarismo, si propose di correggerlo, di aggiungervi quello che gli mancava, di farlo più largo e comprensivo, passando dall'esterno all'interno, dal di fuori al di dentro, fornendolo d'una coscienza, d'un sentimento del dovere, d'un'obbligazione morale, rinsanguandolo, come s'esprime egli stesso, con un gran numero d'elementi storici e cristiani (1).

L'interiorità, il psicologismo, ecco la parte nuova dell'utilitarismo del Mill. Per questo furono a lui possibili due cose: trasformare la formola dell'utilitarismo; cambiarne, o, certamente allargarne il criterio.

La formola dell'utilitarismo era per gli utilitari in genere: *seguire il proprio interesse, cercare la propria felicità.* Il Bentham, per verità, la cambiò in questa: *cercare la felicità del più gran numero*; ma identificando, con un ottimismo ostinato, l'interesse proprio di ciascun uomo con l'interesse generale di tutti gli uomini, spiegando e giustificando la ricerca dell'interesse generale coll'interesse di quello che sembra sacrificarsi, non faceva, in ultimo, ancora che predicare la ricerca dell'interesse individuale, della felicità individuale. Lo Stuart Mill invece non domanda col Bentham che si sopprima in noi il vero disinteresse; egli non s'oppone direttamente alla tendenza che porta gli uomini a fare astrazione della propria felicità; riconosce anzi che la propria felicità tanto più si trova quanto meno si cerca; che tanto più si è felici quanto più si dimentica la felicità propria e si mira alla felicità altrui, al miglioramento delle condizioni dell'umanità (2). Il disinteresse non è più

(1) *Utilitarisme*, c. II, p. 15.
(2) *Mes Mémoires*, p. 134-136.

una finzione per lui, non è più una commedia; è un fatto che s'è prodotto nell intimo fondo dell'individuo; è la coscienza che lo impone; dalla diminuzione della felicità propria deriva un aumento della felicità generale. La formola dell'utilitarismo è adunque per lo Stuart Mill: *Ricercare la felicità generale* », senza secondi fini di egoismo, senza speranze di compensi personali. « Non la più grande felicità dell'individuo, ma la più grande felicità generale »; ecco che cosa vuole l'utilitarismo secondo lo Stuart Mill (1). E lo Stuart Mill si sdegna e protesta quando non lo si intende a dovere, o non lo si vuole intendere a dovere: « Gli avversari dell'utilitarismo, egli dice, hanno raramente la giustizia di riconoscere che la felicità che è il principio di morale conduttore della vita umana, non è solamente la felicità di un solo agente, ma quella di tutti... Nella regola d'oro di Gesù di Nazareth noi troviamo lo spirito completo della morale dell'utilità. Fare agli altri ciò che si vorrebbe che gli altri facessero per voi, amare il prossimo suo come se stesso, ecco le due regole di perfezione ideale della morale utilitaria » (2).

E a questo cambiamento della formola utilitaria s'aggiunge il cambiamento del criterio ntilitario. Il Bentham s'era arrestato, nell'apprezzamento dei piaceri, alla quantità: ammesso come fine della vita il piacere, pareva a lui che si trattasse soltanto di averne la maggior quantità possibile; di qui l'aritmetica morale di cui s'è parlato (3). Lo Stuart

(1) *Utilit.*, c. II., p. 22 e 33 e *Logique déductive et inductive*, vol. II, lib. VI, cap. XII, p. 559-560.

(2) *Utilit.*, cap. II, p. 33.

(3) Vedi la mia memoria: *Ancora intorno alle origini della Morale utilitaria dello Stuart Mill: I precursori dello Stuart Mill in Inghil-*

Mill invece crede insufficiente il criterio della quantità, cosa esteriore ed accidentale, e vi aggiunge il criterio della qualità, cosa interiore e d'un più vero valore. « In generale, egli scrive, gli scrittori utilitari hanno fatto consistere la superiorità dei piaceri dello spirito su quelli del corpo sopra tutto in ciò che sono più durevoli, più sicuri ecc. dei primi; vale a dire, piuttosto nei loro vantaggi particolari che nella loro natura intrinseca... Gli utilitari però avrebbero potuto collocarsi sovra un terreno più elevato, e con altrettanta sicurezza. Il principio d'utilità è compatibile con questo fatto: alcune « specie » di piaceri hanno più *valore* di altre. Sarebbe assurdo che mentre nel valutare le altre cose si tien conto della qualità come della quantità, non si considerasse che la quantità quando si tratta di valutare i piaceri » (1).

Colla trasformazione della formola utilitaria, e col cambiamento o allargamento del criterio utilitario, a cui altri cangiamenti e di forma e di sostanza s'aggiunsero, la morale utilitaria si poneva quasi sopra una nuova base, e si spingeva, nota il Guyau, tanto lungi quanto si poteva sperare che si spingesse senza vederla confusa colla morale degli avversari (2).

II. — Ma cerchiamo di conoscere nei suoi particolari questa morale utilitaria dello Stuart Mill. E prima di tutto vediamone il metodo e i principii.

Nel capitolo primo dell'*Utilitarismo* lo Stuart Mill comincia dal rilevare il poco progresso che ha fatto finora

terra, in *Memorie del R. Istituto Lombardo* Vol. XX, XI della serie III, fascic. VII, p. 363-365.

(1) *Utilit.*, cap. III, p. 15-16.

(2) *Morale anglaise contemporaine*, p. 74.

la discussione sul criterio del bene e del male. Fin dai primordi della filosofia, egli nota, la questione del *summum bonum*, o, ciò che fa lo stesso, del fondamento della morale, fu considerata come un problema di capitale importanza; tutte le intelligenze, si può dire, se ne sono occupate; « eppure e i pensatori e il genere umano tutto intero non sembrano, dopo due mille anni, più vicini ad intendersi su questo punto di quando il giovane Socrate ascoltava il vecchio Protagora, e affermava la teoria dell'utilitarismo contro la morale popolare dei sofisti » (1).

Per verità questa incertezza e questo disaccordo intorno ai principii, non sono proprî soltanto della morale; appartengono anche alle altre scienze; perfino alle più sicure di esse: le matematiche. Ma le matematiche non hanno infirmate le loro conclusioni dalla incertezza dei principii: la parentela dei primi principii colla scienza, in questo caso, « non è quella delle fondamenta con un edificio, ma quello delle radici con un albero; le radici adempiono benissimo al loro ufficio, quantunque non debbano mai essere disseppellite, nè esposte alla luce ». Nelle matematiche; le « dottrine particolari non sono dedotte e non dipendono dall'evidenza dei principii »; « le verità particolari, in esse, precedono la teoria generale » (2).

Il contrario avviene nella morale.

La morale è una scienza pratica, anzi un'arte che s'assolve tutta quanta in regole, in precetti intorno al modo d'operare nella vita (3). Ma queste regole e questi pre-

(1) *Utilit.*, cap. I, p. 1-2.
(2) *Utilit.*, cap. I, pag. 2-3.
(3) *Logique* etc., vol. II, lib. VI, c. XII, p. 549.

cetti ricevono il loro carattere, il loro colore, per così dire, dal fine che l'operare si propone (1), cioè dal primo principio dell'operare stesso. Ciò vuol dire che la determinazione di questo fine, cioè di questo primo principio, s'impone come prima condizione della morale: « una concezione chiara e precisa del fine dev'essere la prima cosa a cercare e non l'ultima » (2); qui, nella morale, i primi principii non sono le radici dell'albero, che devono nascondersi sotterra per vivificare e sorreggere; sono le fondamenta dell'edificio che devono esser poste prima a sostegno dell'edifizio stesso; « un esame del bene e del male è un mezzo di fissare ciò che è bene o male, e non la conseguenza dell'averlo già fissato » (3).

Dunque la determinazione del bene e del male anzi tutto, cioè del fine dell'operare, cioè dei fondamenti, dei primi principii della morale. Ma la difficoltà è qui, nella determinazione di questo bene e di questo male, nella determinazione di questi primi principii.

Due teorie, due scuole, si disputano il campo a questo proposito, secondo il Mill: la scuola *intuitiva* e la scuola *induttiva*, o, ciò che fa lo stesso, la scuola razionale e la scuola sperimentale.

La scuola intuitiva ammette che ci sia in noi una facoltà morale naturale, la quale non percepisca già direttamente il bene ed il male nei singoli casi e nei singoli fatti, come sostiene un'interpretazione troppo volgare, ma fornisca i principii generali dei nostri giudizi morali; ammette

(1) *Utilit.*, cap. I, p. 3.
(2) *Utilit.*, cap. I, p. 3.
(3) *Utilit.*, cap. I, p. 3.

che la *ragione* e non la *sensibilità* costituisca tale facoltà morale, e che la ragione si debba consultare per avere i principii astratti della morale, da applicare poi ai casi concreti. Secondo questa scuola i principii della morale sono evidenti *a priori*; e comandano di per se soli l'assentimento, una volta che siano ben intesi i termini in cui si enunciano (1). La scuola induttiva ammette anch'essa che non si tratti in morale di percepire direttamente il bene ed il male nei singoli casi, ma di applicare ai singoli casi un principio; insiste anch'essa sulla necessità dei principii, ma si distacca dalla scuola intuitiva là dove determina l'origine di questi principii. Per la scuola intuitiva, s'è detto, questi principii sono *a priori*, indipendenti affatto dall'esperienza, forniti dallo spirito stesso, cioè dalla ragione che è l'attività più alta in cui lo spirito si esplichi; per la scuola induttiva invece sono il risultato dell'osservazione e dell'esperienza. « Il bene ed il male, scrive il Mill, come il vero ed il falso, sono, per la scuola induttiva, affari d'osservazione e d'esperienza » (2). Esperienze accumulate e associate, ecco donde traggono origine, per la scuola induttiva, il bene ed il male e i principii morali in genere; e se questi appaiono come qualche cosa di primitivo e irreducibile, come qualche cosa di assolutamente semplice che sfugge all'analisi, ciò avviene perchè gli elementi che li compongono si sono come compenetrati e fusi in un tutto ben compatto ed organico, che ha natura sua propria ben diversa dalla loro. Ma come l'analisi chimica riesce a scomporre negli elementi di cui risultano, le combinazioni chimiche, così l'analisi psicolo-

(1) *Utilit.*, c. I, pag. 3-5.
(2) *Utilit.*, c. I, pag. 5.

gica riesce a scomporre nei loro elementi le combinazioni psicologiche, mostrando insieme quanto meraviglioso sia il potere dell'associazione, che riesce, con materiale anche di poco valore, a formare prodotti nobilissimi, riesce a formare ciò che v'ha di più alto nello spirito umano, da ciò che v'ha di più basso e meno degno. L'associazione è la legge a cui la scuola induttiva ricorre per spiegare i fatti dello spirito in genere, e quindi anche i fatti morali (1).

Alcuni, osserva il Mill, dal fatto che la psicologia dell'associazione « rappresenta più stati mentali superiori come lo svolgimento, in un certo senso, degli stati inferiori » hanno tratto occasione a biasimare questa psicologia dell'associazione. Ma in altri casi simili, osserva ancora il Mill, si è esaltata precisamente la saggezza e l'arte meravigliosa della natura che trae il meglio dal peggio, il nobile dall'ignobile. « Sono spiriti volgari quelli pei quali un grande e bell'oggetto perde la sua attrattiva, svelando una parte del processo segreto pel quale la natura l'ha generato » (2).

È inutile dire a quale delle due scuole, intuitiva e induttiva, lo Stuart Mill dia la preferenza: è ben noto che la scuola induttiva ha in lui il suo principale campione, e la psicologia dell'associazione ha raggiunto con lui il suo apogeo.

Non ostante ciò, egli non si perita di rilevare le mancanze

(1) Cfr. una nota dello STUART MILL alla *James Mill's Analysis*, tom. II, p. 321-322. Cfr. anche STUART MILL: *Dissertations and discussions. On Bain's Psycologie*, tom. III, p. 97-111, dove si parla della psicologia *a priori* e della psicologia *a posteriori*; e *Preface to James Mill's Analysis*, p. 6. Cfr. anche RIBOT: *Psycologie anglaise contemporaine*, p. 109-114.

(2) *Dissertations and discussions*, tom. III, p. 111.

anche della scuola induttiva in ciò che riguarda i principii della morale. Intanto tutt'e due le scuole, egli nota, ammettono dei principii da applicare ai casi singoli, riconoscendo con ciò stesso che v'ha una scienza della morale, e che questa scienza è deduttiva; ma nè l'una nè l'altra scuola, egli aggiunge, si preoccupa di fissare il numero di tali principii, e, quello che più monta, di subordinarli e ridurli a un primo principio o motivo comune d'obbligazione. Eppure è ben necessario che vi sia questo principio, o motivo comune di obbligazione. Senza di esso vi sarà confusione, discordia, incertezza nelle credenze morali dell'umanità, e risulteranno da ciò danni gravi per tutti (1). Dati più principii, ed egualmente superiori di condotta, la medesima condotta potrebbe per un verso essere giustificata, condannata per un altro: s'impone dunque l'esistenza d'un principio più generale che possa servire come d'arbitro fra tutti (2). Qual è questo principio e si può stabilire? Lo Stuart Mill non ha esitazioni in proposito: è il principio d'utilità.

III. — « Il principio d'utilità, egli scrive, o, come lo chiamava il Bentham, il principio della più grande felicità, ha avuto una larga parte nella formazione delle dottrine morali, anche in quelle che rigettano con maggior disprezzo l'autorità di questo principio. Nessuna scuola si rifiuta ad ammettere l'influenza delle azioni sulla felicità come una considerazione essenziale e predominante in molti particolari della morale; e tuttavia molti si rifiutano a fare di questa influenza il principio fondamentale della morale e

(1) *Utilit.*. c. I, p. 5-6.
(2) *Logique* etc., vol. II, lib. VI c. XII, p. 559.

la sorgente dell' obbligazione » (1). In questo rifiuto del principio d'utilità viene prima la scuola intuitiva; e qui lo Stuart Mill si ferma alcun poco a criticare un illustre rappresentante di questa scuola, il Kant, nella sua formola morale: « Agisci in modo che la regola secondo la quale tu agisci sia ammessa e adottata come legge da tutti gli esseri ragionevoli ». Quando il Kant, egli dice, viene a dedurre da questa formola i doveri morali attuali, s'imbroglia in una maniera grottesca: tutto ciò ch'egli riesce a provare è che l'adozione universale di questa formola arrecherebbe conseguenze che nessuno vorrebbe provare (2). Solo il principio d'utilità adunque soddisfa, secondo il Mill, alle esigenze morali: solo la teoria utilitaria è una teoria salda e resistente. Quali sono le prove di questa teoria?

Lo Stuart Mill osserva che prove vere e proprie non si possono dare. « Le questioni dei fini supremi non sono suscettibili di prove dirette ». Si può provare che la sanità è un bene? Si può provare che è un bene il piacere? Sanità e piacere sono dei fini ultimi e come tali non suscettibili di prova (3). Egualmente dicasi della felicità. Essa è una buona cosa, senza prova; è un fatto che tutti quanti la desiderano, dunque è desiderabile, dunque è buona. « Un oggetto è visibile, scrive il Mill; la sola prova che se ne possa dare, è che tutti lo vedono attualmente. La sola prova che si dà che un suono può essere udito, è che lo si ode, ed è così quasi di tutte le altre sorgenti d'esperienza. Egualmente io temo che non si possa provare che

(1) *Utilit.*, cap. I, p. 6-7.
(2) *Utilit.*, cap. I, p. 7-8.
(3) *Utilit.*, cap. I, p. 8-9.

una cosa è desiderabile, se non dicendo che gli uomini la desiderano attualmente.... Non si può dare la ragione che fa che la felicità sia desiderabile; si dice solamente che ogni persona desidera la sua propria felicità. È un fatto; e noi abbiamo così la sola prova possibile che la felicità è un bene; che la felicità di ciascuno è un bene per ciascuno, e che la felicità generale è un bene per tutti » (1).

La teoria utilitaria non si dimostra adunque, si mostra, è evidente, di per sè. E tuttavia di quanti erronei apprezzamenti e l'oggetto, nota il Mill, e sovra tutto di quante accuse! L'accusa più persistente è ch'essa contraddica uno dei sentimenti più rispettabili dell'umanità. Cercare la felicità, si dice, vale quanto cercare il piacere; e supporre che la vita non abbia fine più alto, oggetto migliore e più nobile a cui tendere, è dottrina buona per i porci. « Così, dice il Mill, poco tempo fa ancora si trattavano i discepoli di Epicuro; ed oggi gli avversari dell'utilitarismo, tedeschi, francesi, inglesi, non adoperano termini di comparazione più puliti ». (2) Quest'accusa però, soggiunge il Mill, tocca piuttosto l'umanità che i discepoli d'Epicuro: si fonda infatti sulla supposizione che gli uomini non siano capaci d'altri piaceri che dei piaceri dei porci! Il vero è invece che la felicità che l'uomo vagheggia, è ben superiore al piacere di cui è soddisfatto l'animale; l'uomo ha facoltà

(1) *Utilit.*, c. IV, p. 70. Cfr. anche *Utilit.*, cap. IV, p. 77. Ci sono in questo luogo due cose su cui torneremo in seguito, ma che notiamo anche ora: 1) dal fatto che la felicità si desidera da ognuno, si conclude che la felicità è *desiderabile*, cioè *si deve desiderare*; ma dal fatto si conclude alla *possibilità* di esso, come è noto, non alla *necessità*: 2) dal fatto che ognuno desidera la propria felicità, si conclude che ognuno desidera la felicità generale: ma il salto è enorme, lo vedono tutti.

(2) *Utilit.*, cap. II, p. 15.

più elevate degli appetiti animali e ne ha coscienza, « e non v'ha teoria epicurea della vita che non abbia assegnato ai piaceri dell'intelligenza, dell'immaginazione e del senso morale un valore tanto grande quanto ai piaceri dei sensi » (1). Il vero è anche, tuttavia, continua il Mill, che gli scrittori utilitari, pur riconoscendo la superiorità dei piaceri dello spirito su quelli del corpo, non hanno fondata tale superiorità che su considerazioni esteriori di quantità, mentre sarebbe stato necessario aggiungervi considerazioni di qualità. Così avrebbero potuto, quegli scrittori, prender piede su un terreno più elevato, e altrettanto sicuro (2).

La qualità dei piaceri, ecco, secondo il Mill, ciò che all'Epicureismo e all'utilitarismo in genere avrebbe risparmiato l'accusa di degradare l'uomo alla condizione del bruto!

Ma come conoscere il valore di un piacere altrimenti che per un rapporto di quantità? Come parlare di qualità nell'apprezzamento dei piaceri? Che cosa s'intende per qualità? Il Mill si trova qui alquanto imbarazzato, pare a noi, e risponde alla questione in maniera un po' strana. « Se mi si domanda ciò ch'io intendo per differenza di qualità nei piaceri, egli scrive, non vedo che una sola risposta possibile. Se fra due piaceri, la maggioranza di quelli che li hanno sperimentati, sceglie uno dei due, questo sarà il piacere più desiderabile. Se uno di questi due piaceri è posto dalle persone competenti molto al di sopra dell'altro, quantunque sia difficile a raggiungere; se, non ostante questa difficoltà, si ricusa di abbandonare la ricerca di esso

(1) *Utilit.*, c. II, p. 15.
(2) Ib. c. II, p. 16.

per il possesso dell'altro, si può essere sicuri che il primo piacere è ben superiore al secondo in qualità, quantunque sia minore forse in quantità » (1).

Come vedesi, è una specie di tribunale utilitario che propone il Mill; ma su che cosa si fonda questo tribunale per giudicare che un piacere è in riguardo alla qualità da preferire ad un altro? Il Mill aggiunge: « È un fatto indiscutibile; quelli che conoscono e apprezzano due specie differenti di vita, daranno una preferenza decisa a quella in cui saranno adoperate le loro difficoltà più elevate ». C'è una vita animalesca e c'è una vita umana, c'è una vita bassa, inferiore, e c'è una vita elevata, superiore. Alcune poche creature umane accetterebbero forse di cambiare la vita loro colla vita degli animali, se loro si promettesse il completo godimento dei piaceri di questi: « ma nessun uomo intelligente consentirebbe a divenir pazzo, nessun uomo istruito a divenire ignorante, nessun uomo di cuore e di coscienza a divenire egoista e vile, quand'anche ciascuno di questi si persuadesse che il pazzo, l'ignorante, l'egoista sono più soddisfatti della propria sorte che essi della loro ». È vero un essere dotato di facoltà elevate richiede, per essere felice ben più che un essere di tipo inferiore, e soffre anche più e più profondamente di questo. Ma, non ostante ciò, un essere superiore non potrà mai desiderare di diventare un essere inferiore; sia l'orgoglio che si opponga a ciò, sia l'amore della libertà e dell'indipendenza, « sia un sentimento di dignità personale che possiede ogni creatura umana, sotto una forma o sotto un'altra, e spesso in proporzione colle sue facoltà elevate; sentimento che è esso

(1) *Utilit*, cap. II, pag. 16-17.

stesso parte essenziale della felicità ». Chi suppone che questa ripugnanza per una condizione bassa, inferiore, sia un sacrificio della felicità, e che, ad eguali circostanze, l'essere superiore non sia più felice dell'essere inferiore, confonde due cose differentissime: *la soddisfazione*, *the content*, e *la felicità*, *the happiness*. La soddisfazione di un essere inferiore, per quanto piena, completa, non regge al confronto anche d'una mezza felicità d'un essere superiore. « Meglio vale essere un uomo infelice che un porco soddisfatto; meglio vale essere un Socrate malcontento che un imbecille contento » (1).

In conclusione adunque c'è come una scala di facoltà disposte in ordine di nobiltà; a queste facoltà ineguali corrispondono piaceri ineguali; l'esperienza, nostra guida, ce lo insegna, e, ammaestrati alla sua scuola, gli uomini che hanno provate queste diverse specie di piaceri, desiderano gli uni piuttosto che gli altri; trovano gli uni più puri, più elevati degli altri; ritengono gli uni migliori degli altri e più degni dell'uomo. Se qualche uomo desiderasse di cambiare la sua condizione con quella d'un animale inferiore per avere il pieno godimento dei piaceri di questo, vuol dire che non avrebbe esperienza sufficiente, che sarebbe incompetente, incapace di comparare i piaceri e di recarne giudizio. È ben vero che anche chi è capace di piaceri elevati li abbandona qualche volta, sotto l'impulso della tentazione, per piaceri inferiori: ma ciò non vuol dire ch'egli non giudichi intrinsecamente superiori i piaceri elevati: vuol dire piuttosto che la tentazione ha fatto tacere il giudizio: è il solito fatto del vedere il meglio e attenersi

(1) *Utilit.*, cap. II, pag. 17-19.

al peggio. È vero anche che chi ha in gioventù l'entusiasmo per le nobili cose, può diventare, nell'età matura, freddo, indolente, egoista, e abbandonarsi a piaceri ignobili d'ogni maniera: ma ciò vuol dire non già ch'egli scelga volontariamente i piaceri ignobili e inferiori, preferendoli ai nobili e superiori, bensì ch'è diventato incapace di questi. La disposizione ai nobili sentimenti è una pianta delicata, che si dissecca e muore facilmente, se non la si fa oggetto di cure amorose; e nei giovani tale pianta muore davvero, « se le loro occupazioni, se la società nella quale sono gettati, non sono favorevoli all'esercizio delle loro facoltà elevate ». Invece non s'è dato mai che una persona capace delle due specie di piaceri abbia, freddamente e in conoscenza di causa, preferito i meno nobili; e se ci fu chi ha tentato di conciliare i meno nobili e i più nobili, ebbe la vita spezzata (1).

Dunque non ci può esser dubbio, (il Mill ritorna al punto donde è partito), i giudici che devono giudicare della qualità dei piaceri ci sono, e sono giudici competenti; la esperienza li ha fatti tali. « Se si vuole sapere quale è il il migliore di due piaceri, o quale è il miglior modo di esistenza, quello che dà più felicità, ci si deve riferire al giudizio di quelli che hanno gustato le due specie di felicità, provato più modi d'esistenza. Questo giudizio dev'essere accettato con tanta minor esitazione in quanto non ve n'ha altro possibile, poiché non v'ha altro tribunale che quello che lo pronuncia. Come si determinerebbe l'intensità di due sofferenze, se non ci si riferisse a quelli che sono famigliari colle due sensazioni differenti? Le sofferenze e i piaceri non

(1) *Utilit.*, cap. II, pag, 20-21.

sono omogenei, e la sofferenza è sempre eterogenea col piacere. Chi deciderà se un piacere particolare vale la pena d'essere acquistato al prezzo d'una sofferenza particolare, se non quelli che ne hanno fatto l'esperienza? E se in seguito queste medesime persone dichiarano che il piacere procurato dall'attività delle facoltà elevate è preferibile, come qualità, se non come quantità, a quelli della natura animale, perchè non accordar loro su questo punto la medesima fiducia che sugli altri »? (1).

IV — In questa lunga discussione che riguarda la qualità dei piaceri e che noi abbiamo seguita, possiamo dirlo, in tutti i giri e le sinuosità in cui s'avvolge, il Mill, lo abbiamo notato anche sopra, si trova singolarmente imbarazzato. Per una parte egli non vuole uscire dall'utilitarismo, e si capisce poichè utilitarista egli è, e non parla che di piaceri e di felicità; di piaceri inferiori e di piaceri superiori bensì, di piaceri meno nobili e di piaceri più nobili, ma pur sempre di piaceri; per l'altra dimentica quasi il piacere e la felicità, per ricordarsi che c'è nell'uomo come un orgoglio, un amore di libertà e di indipendenza personale, un sentimento di dignità, per cui egli, l'uomo, sarebbe disposto a rinunciare ad ogni godimento, ad essere anche infelice, piuttosto che scendere in una condizione inferiore, piuttosto che macchiare comecchesia l'eccellenza della sua natura. Che giova la contentezza che possa essere l'effetto d'una degradazione? Meglio un uomo infelice che un porco soddisfatto! Nello svolgimento pieno, completo delle facoltà più elevate dello spirito, anche se accompagnato da dolore, è il vero fine dell'uomo! Per verità, che questo sia il fine

(1) *Utilit.*, c. II. pag. 21-22.

dell'uomo, il Mill non dice esplicitamente mai, e si sarebbe guardato dal dirlo, chè il suo utilitarismo sarebbe sfumato in tal caso; ma se non c'è la parola, c'è lo spirito; e chiunque abbia letto con attenzione l'*Utilitarismo*, non può non aver sentito aleggiarvi tale spirito. In un luogo della *Logica* poi c'è anche la parola, e non lo spirito solo; sebbene, come succede sempre nello Stuart Mill, si cerchi di attenuarla con successive espressioni di volgerla ancora ad un significato utilitario. Ecco il luogo della *Logica* veramente notevole: « Io ammetto pienamente questa verità, che la coltura d'una nobiltà ideale di volontà e di condotta sia, per gli esseri umani individuali, un fine al quale deve cedere in caso di conflitto la ricerca della lor propria felicità, o di quella degli altri (in quanto è compresa nella loro). Ma sostengo che la questione stessa di sapere ciò che costituisce questa elevazione di carattere, deve esser decisa riferendosi alla felicità, come a principio regolatore. Il carattere stesso dovrebbe essere per l'individuo un fine supremo, semplicemente perchè questa nobiltà di carattere perfetta o avvicinantesi alla perfezione in un numero abbastanza grande di persone, contribuirebbe più d'ogni altra cosa a render la vita umana felice; felice, ad un tempo, nel senso relativamente umile di questa parola, per il piacere e l'assenza di dolore, e, nel senso più elevato, per una vita che non sarebbe più, ciò che è ora, quasi universalmente, puerile e insignificante, ma quale possono desiderarla e volerla degli esseri umani le cui facoltà sono sviluppate a un grado superiore » (1).

Questa pagina nobilissima, inspirata essa stessa da una

(1) *Logique* etc., vol. II, lib. VI, c. XII, pag. 560.

grande nobiltà di carattere, mostra tutto il cammino della dottrina utilitaria nel più illustre de' suoi rappresentanti. Io credo che più in là non potrebbe andare tale dottrina, senza confondersi colla dottrina avversaria. Certo, si parla anche qui di vita umana felice, e si subordina a questa la nobiltà ideale di volontà e di condotta; certo, si considera come fine supremo la vita umana felice, e mezzo a questa la nobiltà ideale di volontà e di condotta: ma per vita umana felice, si aggiunge poi tosto, non si deve intendere soltanto quel che si intende comunemente, vita ricca di piaceri e priva di dolori; è questo il senso umile, volgare di tale parola; e una vita intesa così è una vita puerile e insignificante; si deve intendere anche e sovra tutto una vita elevata, superiore, quale possono desiderarla e volerla degli esseri umani le cui facoltà siano sviluppate al limite massimo; una vita perciò che consista nel pieno, nel perfetto svolgimento dell'umana natura.

Poteva il Mill, date le sue premesse, arrivare ad una tale conclusione? Poteva il Mill, ammessi come fine della vita il piacere e la felicità e nient'altro che il piacere e la felicità, mettere così in alto la mira a cui devono essere rivolte le umane aspirazioni? Una vita che consista nel pieno, perfetto svolgimento dell'umana natura, porta con sè la felicità, siamo d'accordo, la vera, la alta, la degna felicità; ma tal vita è superiore alla felicità, non può subordinarsi ad essa; tal vita ha un pregio suo proprio, un pregio che non le deriva e non può derivarle dalla felicità che le tien dietro; e chi parla della felicità soltanto, non ha alcun diritto di proporre una tal vita come mezzo alla felicità. D'altra parte non ha neanche il diritto, chi parla

in nome della felicità e del piacere, di parlare di una felicità più alta e meno alta, di piaceri inferiori e superiori, meno nobili e più nobili. Chi si esprime così è già uscito dalla cerchia dell'utilitarismo: col principio d'utilità non ci sono che piaceri maggiori e piaceri minori, piaceri più intensi e piaceri meno intensi; i piaceri insomma differiscono in quantità, non in qualità. Chi parla di qualità nei piaceri introduce un concetto nuovo che l'utilitarismo non fornisce e non può fornire; chi parla di qualità nei piaceri e a questa qualità vuole che sovratutto si badi, ha cessato di porre a fine della vita il piacere, ha posto a fine della vita appunto quella dignità dell'umana persona, che il Mill introduce quasi di sbieco e come di sorpresa, ma che in realtà è anche per lui il solo, il legittimo motivo per cui si può e si deve aspirare nella vita ai piaceri nobili, elevati; si può e si deve fin anco preferire di non avere alcun godimento, di essere infelici pur di conservare la pienezza dell'umana natura, di non degradarsi alla condizione del bruto.

L'utilitarismo nel Mill oltrepassa in qualche modo se stesso; gli umili principii da cui muove, non gli permettono di giungere alle altezze a cui giunge; nel suo innalzamento non è una progressione naturale, ma un salto: l'empirismo su cui si fonda è oltrepassato per una specie di contraddizione all'empirismo stesso, per una specie di aspirazione individuale assai al di sopra dell'empirismo.

Eppure l'empirismo, strana cosa davvero! torna a far la sua comparsa anche quando e anche dove parrebbe, ed effettivamente, oltrepassato. Infatti quando proprio si tratta di stabilire in che cosa stia la qualità dei piaceri, e ci aspetteremmo che si parlasse di *attributi morali* del piacere,

della qualità degli atti da cui questo deriva; quando ci aspetteremmo che si penetrasse nell'intimo fondo dell'individuo e si mettesse a nudo, per così dire, quella dignità della persona, quella nobiltà ideale di volontà e di condotta che il Mill consiglia di sviluppare in noi e in cui sta la migliore felicità; ecco, invece, il criterio più estrinseco e più empirico che si potesse dare mai; una specie di tribunale utilitario composto di persone competenti, cioè di persone che hanno sperimentate le varie maniere di vita e le varie maniere di piacere, e che perciò appunto sanno quali sono i piaceri qualitativamente migliori; al giudizio di questo tribunale infallibile è da' ricorrere in ogni caso e senza esitazione, per averne lume sui piaceri che per qualità dobbiamo scegliere, e che più si conformano alla dignità della persona. Se non fosse vero, si crederebbe uno scherzo! Come! Esige la dignità della persona che i piaceri migliori e più nobili siano anteposti ai piaceri più bassi; e la dignità della persona non trova tanto in se stessa da fare la cernita che si conviene; ha bisogno di uscire da sè, ha bisogno di consultare le persone competenti, le persone che hanno fatto esperienza! Ma se nei nostri affari interni dobbiamo rinunciare all' autonomia, al *self-government*, se, in una faccenda di dignità, ne abbiamo così poca da dover ricorrere ad altri perchè ci servano di guida, a che parlare ancora di dignità? In che si esplicherebbe questa dignità, se non si esplica in un giudizio che riguarda in qualche modo essa stessa? D'altra parte le persone competenti, le persone che hanno fatto esperienza delle varie specie di piaceri, e che costituiscono il tribunale utilitario, su che cosa fondano la loro competenza, da che cosa sono

tratte, nella loro esperienza dei piaceri, a considerare gli uni come inferiori, gli altri come superiori, a distinguerli nella qualità, oltrechè nella quantità? Se è la dignità della loro persona che li induce a far questa distinzione, se è una specie di inspirazione interna, non si capisce perchè tale dignità e tale inspirazione non potrebbe avere anche qualunque altro uomo, e su questo fondamento non potrebbe qualunque altro uomo giudicare dei propri piaceri, senza bisogno di ricorrere a tribunali esteriori di nessuna specie: se è un capriccio, un arbitrio, non si capisce perchè il tribunale utilitario non sarebbe inutile sempre, e dannoso bene spesso.

Il Mill ha introdotto un elemento nuovo nell' utilitarismo, si diceva più sopra, l'interiorità, e anche in questa parte che riguarda la qualità del piacere e il tribunale utilitario, c'è l'elemento interno, la qualità, che si connette colla dignità della persona, colla nobiltà ideale di volontà e di condotta, anche elementi interni, se altri mai. Ma l'elemento interno sfuma o quasi questa volta, e in ogni modo va perdendo del suo valore, quando per determinarlo non si trova altra via che l'arbitrato di persone estranee, non il giudizio illuminato e cosciente della persona interessata.

V. — Ma continuiamo l'esposizione della dottrina del Mill che abbiamo interrotta con osservazioni, miranti, del resto, a farla anche più chiara e precisa.

Resta fisso che la qualità del piacere, la qualità della felicità, comunque stabilita, è elemento da cui l'utilitarismo non può prescindere. Solo a questo patto, osserva il Mill, « la concezione dell'utilità o della felicità, come regola

adatta alla condotta della vita, è perfettamente giusta » (1). Però l'utilitarismo ben inteso comprende qualche altra cosa ancora. Non basta la migliore felicità, se questa è ristretta al solo individuo; bisogna che la felicità s'allarghi; s'allarghi ai nostri simili, a tutti gli uomini. Appunto si raccomandava più sopra la nobiltà ideale di volontà e di condotta, la nobiltà del carattere, perchè « se si può dubitare che un nobile carattere sia sempre felice, non si può dubitare che renda più felici gli altri uomini e il mondo guadagni con esso » (2). « Il principio utilitario non è solamente il principio della più grande felicità dell'agente, ma ancora quello della più grande felicità totale e generale » (3).

Questa generalità della felicità, osserva il Mill, gli avversari dell' utilitarismo non vogliono riconoscere come propria dell'utilitarismo: ma è una solenne ingiustizia: « Fra la sua propria felicità e quella degli altri, l'utilitarismo consiglia all'individuo d'essere tanto strettamente imparziale quanto uno spettatore disinteressato. Nella regola d'oro di Gesù di Nazareth è lo spirito completo della morale utilitaria. Fare agli altri ciò che si vorrebbe che gli altri facessero per voi, amare il prossimo suo come se stesso, ecco le due regole di perfezione ideale della morale utilitaria » (4).

Ma come dal piacer proprio, dalla felicità propria che è in fondo quello che ciascuno desidera, si può passare a desiderare la felicità degli altri? E come giustifica l'utilitarismo tale

(1) *Utilit.*, c. II, p. 22.
(2) *Utilit.*, c. II, p. 23.
(3) *Utilit.*, c. II, p. 22.
(4) *Utilit.*, c. II, p. 38.

passaggio? Il Bentham, s'è già fatto osservare (1), con un'ottimismo ostinato e desunto, si direbbe, da una concezione della vita lontana le mille miglia dall'esperienza, identificava nella realtà la felicità individuale e la felicità generale, e tal passaggio trovava perciò naturalissimo. Lo Stuart Mill, invece, riconosce che la felicità individuale e la felicità generale sono nella realtà in contrasto fra di loro. Come fare adunque? Anzitutto sperare nell'opera delle leggi e delle convenzioni sociali. « Converrebbe, scrive il Mill, che le leggi e le convenzioni sociali facessero in modo che la felicità o, per parlare più praticamente, l'interesse di ogni individuo fosse, per quanto è possibile, in armonia coll'interesse generale » (2).

Ma, prodotta dalle leggi e dalle convenzioni sociali, e fondata quindi più che altro, sul timore, quest'armonia sarebbe qualche cosa di estrinseco, priva quindi di vero, di effettivo valore: bisogna intrinsecarla perciò, produrla nell'intimo fondo dell'individuo, produrla nello spirito: solo allora avrà valore: ciò devono fare l'educazione e la pubblica opinione. « Converrebbe, scrive il Mill, che l'educazione e l'opinione che hanno una così grande influenza sugli uomini, stabilissero nello spirito d'ogni individuo un'associazione indissolubile fra la sua propria felicità e il bene di tutti, specialmente fra la sua propria felicità e la pratica delle regole di condotta negative e positive prescritte dall'interesse generale. Così l'uomo non concepirebbe solamente l'idea d'una felicità personale legata a una con-

(1) Cfr. la mia Memoria citata: *Ancora intorno alle origini della Morale utilitaria dello Stuart Mill.* — *I precursori dello Stuart Mill in Inghilterra,* p. 361-362.

(2) *Utilit.*, c. II, p. 34.

dotta pratica opposta al bene generale, ma ancora l'idea d'un impulso diretto verso questo bene, che sarebbe uno dei principali motivi d'azione dell'individuo, e farebbe nascere sentimenti che terrebbero un posto importante nell'esistenza d'ogni creatura » (1).

Adunque associazione nello spirito della felicità individuale e della felicità generale, se non associazione nella realtà; associazione nel pensiero, se non nel fatto: quando questo avvenisse, ci sarebbe nell'uomo come un focolare interno di moralità, da cui si diffonderebbero luce e calore in tutti i rapporti sociali. L'ottimismo che il Bentham vedeva nelle cose, lo Stuart Mill mira a trasportare nello spirito!

Ma tale associazione è possibile? L'educazione e la pubblica opinione bastano da sole a formarla? Non potrebbe trattarsi di una creazione artificiale inetta a resistere alle forze dissolventi dell'analisi? Quand'anche consacrata dall'educazione e dall'opinione, osserva il Mill in proposito, tale associazione potrebbe essere spezzata dall'analisi, se non ci fossero nello spirito dei sentimenti dominanti che le servissero di fondamento (2). Per fortuna questi sentimenti ci sono; e sono i sentimenti sociali: essi appunto rinforzano, rendono indissolubile tale associazione (3). « Lo stato sociale, scrive il Mill, è così naturale, così abituale all'uomo, eccetto in alcune circostanze particolari spesso

(1) *Utilit.*, c. II, p. 34.

(2) *Utilit.*, c. III, p. 62.

(3) *Utilit.*, c. III, p. 63. « Questo fondamento così solido è quello dei sentimenti sociali dell'umanità; è il desiderio d'essere in unione coi nostri simili, desiderio che è già un principio potente nello spirito umano, e che, felicemente, grazie all'influenza della civiltà in progresso, e senza essere insegnato particolarmente, tende a divenire ogni giorno più intenso ».

provocate da uno sforzo volontario d'astrazione, ch'egli non si concepisce altrimenti che come membro d'un corpo. Questa associazione diverrà sempre più forte a misura che l'umanità uscirà dallo stato d'indipendenza selvaggia. Tutte le condizioni essenziali al viver sociale si fanno ogni giorno più inseparabili dall'idea che ci si fa dello stato di cose in cui si è nati e si deve vivere. Ora... una società d'esseri umani non può formarsi che se si tien conto ugualmente di tutti gli interessi.... E come in tutti gli stati civili ogni individuo, fatta eccezione del monarca assoluto, ha i suoi eguali, egli è obbligato a vivere in buoni termini con qualcheduno. A misura che si progredisce, si tende verso uno stato in cui si vivrebbe in simili termini con tutti. Così i popoli giungeranno a poco a poco a non poter concepire uno stato in cui convenisse vivere coi propri interessi in contraddizione cogl'interessi d'altri popoli, o almeno ad astenersi dalle azioni più nocive agli altri. Essi si familiarizzeranno colla cooperazione, coll'azione in vista d'uno scopo collettivo e non individuale..... Non solamente ogni accrescimento dei legami sociali, ogni svolgimento normale della società farà che l'individuo si interessi sempre più del bene di tutti; ma lo condurrà eziandio a identificare sempre più i suoi *sentimenti* col bene di tutti; sicchè giungerà come per istinto ad avere *naturalmente* dei riguardi per gli altri, e il bene de' suoi simili diverrà per lui una cosa tanto necessaria quanto provvedere alle condizioni fisiche della sua propria esistenza ». (1) Così l'associazione, che si forma nello spirito, tra la felicità individuale e la felicità generale, per opera

(1) *Utilit.*, c., p. III, 63-64.

dell'educazione e della pubblica opinione, è rinforzata, come si è detto, e resa indissolubile dai sentimenti sociali. Ma i sentimenti sociali alla loro volta, risulta dal brano riferito ora, sono l'effetto d'un'altra associazione tra lo stato dell'uomo individuo e la società. L'individuo non può nè nascere, nè vivere indipendentemente dalla società; giunge perciò a un punto da non potersi neanche concepire separato dalla società; e perciò è tratto naturalmente ad avere dei riguardi pei suoi simili, a considerarli parti di sè, a riguardare il bene loro come una cosa tanto necessaria per lui quanto provvedere alle condizioni fisiche della sua esistenza. La favola antica narrava delle membra del corpo umano che, naturalmente congiunte, vollero separarsi poi e mettersi in opposizione colla natura; lo Stuart Mill ci presenta gli esseri umani, naturalmente disuniti, perchè naturalmente egoisti, e non pensanti che al proprio piacere, divenire a poco a poco membri del corpo sociale, parti d'un tutto, cifre della gran somma umana, e divenirlo a tal segno che non possono più essi stessi concepirsi altrimenti; che non possono, nel pensiero, più separarsi dalla somma che compongono, dal tutto in cui sono assorbiti (1).

Qual è il risultato di questo intreccio d'associazioni? Non v'ha dubbio: è il formarsi della coscienza morale nell'individuo. « Ogni individuo, scrive il Mill, è ora cosciente ch'egli è un essere sociale, che i suoi sentimenti e il suo fine sono i medesimi che quelli dei suoi simili. Se le differenze d'opinioni e di coltura intellettuale gl'impediscono di associarsi a tutti i loro sentimenti attuali, egli giunge tuttavia a pensare che il loro fine ed il suo non sono op-

(1) Guyan *Morale anglaise contemporaine* p. 78.

posti. Egli sente che non desidera realmente il contrario di ciò ch'essi cercano, cioè il loro bene, ma, anzi, vi coopera » (1).

E questa coscienza morale, questa *moral faculty*, come la chiama il Mill, benchè acquisita e non innata, si deve però considerare come naturale. « Parlare, ragionare, costruire città, coltivare la terra sono tutte cose naturali all'uomo, e sono tuttavia facoltà acquisite... Al pari di queste facoltà, la facoltà morale, se non è inerente alla nostra natura, vi cresce però naturalmente; al pari di queste, essa è capace, fino a un certo punto, di nascere spontaneamente, e, per mezzo della coltura, raggiungere un alto grado di svolgimento (2) ».

In possesso d'una coscienza morale, d'una facoltà morale, l'uomo, si capisce, può uscire da se, può andare ad altri; può non preoccuparsi soltanto della propria felicità, ma anche di quella degli altri; può, perfino, dimenticare se stesso e non pensare agli altri. Ecco come per lo Stuart Mill l'utilitarismo giustifica il passaggio dalla felicità propria alla felicità altrui! Nel Bentham, che non ammetteva coscienza morale, questo passaggio era una finzione; l'uomo nella felicità degli altri cercava, in fondo, la felicità propria; nello Stuart Mill è una cosa reale e d'un effettivo valore, è una seria associazione d'idee, è l'effetto della coscienza che è, in ultimo, una facoltà naturale dell'uomo. Fino allo Stuart Mill l'utilitarismo non avea potuto dire all'uomo:

(1) *Utilit.*, c. III, p. 67.

(2) *Utilit.*, c. III, p. 61. Cfr. anche p. 67-68. « In molte persone i sentimenti simpatici sono meno forti dei sentimenti egoistici; qualche volta anche fanno difetto. Ma dove crescono, questi sentimenti hanno tutti il carattere di sentimenti *naturali*; quelli che li possiedono *non li credono una superstizione dell'educazione, una legge imposta dispoticamente dalla società, ma bensì un attributo di cui non vorrebbero essere spogliati* ».

« Disinteressati, agisci semplicemente in vista della felicità generale », l'interesse essendo sempre in fondo ad ogni azione per quanto in apparenza disinteressata; collo Stuart Mill il disinteresse s'è come piantato nell'intimo dell'individuo, è diventato un vero, un legittimo motivo d'azione « Gli utilitari, scrive il Mill, non meno degli stoici e dei trascendentalisti, reclamano come loro propria la morale del sacrificio personale. La morale utilitaria riconosce nelle creature umane il potere di sacrificare il loro più gran bene per il bene degli altri. Solamente, essa non vuole ammettere che il sacrificio abbia un valore come tale. Un sacrificio che non aumenti o non tenda ad aumentare la somma totale della felicità è considerato come inutile » (1).

VI. — Nobilitata col criterio della qualità dei piaceri, fatta larga e comprensiva coll'abbracciare la felicità degli altri, la dottrina utilitaria, crede il Mill, non potrà più essere accusata di degradare l'uomo alla condizione del bruto, o di finire nell'egoismo. Ma anche altri cangiamenti importanti subiva la dottrina utilitaria per opera del Mill. C'è nell'uomo un'obbligazione morale, un sentimento del dovere? e può la dottrina utilitaria rendersene ragione? Il Mill non ne dubita. L'associazione delle idee che ha formato la coscienza, formerà anche l'obbligazione morale, il sentimento del dovere. In che modo? Ecco. L'obbligazione morale è in origine la stessa cosa della sanzione; sentirsi obbligati a fare un'azione vuol dire in origine sentirsi minacciati se non la si fa, dover rispondere di essa subendo un castigo. È tanto vero che la minaccia del castigo è la

(1) *Utilit.*, c. II, p. 32-33.

fonte prima dell'obbligazione, che essa si trova ben di rado o manca affatto dove manca tale minaccia: i despoti d'Oriente, ad esempio, a cui nessuno può domandar conto del loro operato, non si sentono obbligati; e nelle società dove si conservano nettamente le divisioni delle caste e delle classi, gli uomini mostrano bensì il sentimento vivo dell'obbligazione e della responsabilità di fronte ad eguali che possono domandar conto delle loro azioni; ma non ne lasciano scorgere la minima traccia di fronte ad inferiori che non lo possono. Ma dunque l'obbligazione non è altro in fondo che l'aspettazione e il timore d'un castigo? E dove va allora quel che di intimo e profondo ch'è il suo carattere essenziale? Lo Stuart Mill osserva che quando s'è pensato per lungo tempo che un dato castigo è la conseguenza d'una data azione, l associazione tra il castigo e l'azione si fa così stretta e indissolubile che uno dei due termini, per così dire, si distrugge nell'altro, e l'azione diventa dolorosa in se stessa e lo spirito se ne allontana, quand'anche, in un caso particolare, si potesse esser sicuri di compierla senz'averne a temere alcuna conseguenza dolorosa (1). L'azione assume così, ai nostri occhi, come un'intrinseca reità e sconvenienza, e noi proviamo come una necessità interiore ad astenercene. Questo per il lato negativo dell'obbligazione. Per il lato positivo è la stessa cosa. In origine si

(1) *Philosophie de Hamilton* p. 557-558. Cfr. anche *Philosophie del Hamilton*, p 568. « Fin dalla prima infanzia l' idea della malvagia azione (vale a dire dell'azione proibita o dell'azione dannosa per gli altri) e l'idea di punizione si presentano insieme al nostro spirito; e l'intensità dell'impressione fa che l'associazione che le lega ci offra il più alto grado d'intimità. È egli estraneo e contrario alle abitudini dello spirito umano, che noi possiamo in queste circostanze conservare il sentimento e dimenticare la ragione che gli serve di base? ».

fa un'azione buona per averne il premio e la lode; azione buona e premio si associano dunque nella nostra mente; si associano e si fondono a lungo andare, finchè il premio si dimentica e si fa l'azione e si sente l'obbligo di farla, indipendentemente dal premio, anzi anche nell'ipotesi che anzichè il premio le andasse congiunto il castigo.

Così in gran parte nasce nel nostro spirito quel sentimento che dicesi obbligazione morale e dovere; diciamo in gran parte, perchè non è escluso che altre associazioni, per dir così, collatterali e di altri elementi concorrano a formarlo: il sentimento religioso nelle varie sue forme, i ricordi dell'infanzia, l'amor proprio, il desiderio d'essere stimati, fin l'umiltà, e così via. Questa complicazione estrema è anzi la causa di quella specie di carattere mistico che si attribuisce all'idea di obbligazione morale e di dovere (1); perocchè non ostante la luce che tenta di farle intorno la teoria dell'associazione, non ostante l'analisi a cui la si sottopone, essa si presenta a noi pur sempre come nell'ombra e nel mistero.

Non sono dunque incompatibili colla dottrina utilitaria la coscienza morale, l'obbligazione morale, il sentimento del dovere; l'associazione s'incarica in qualche modo di formare nell'intimo dell'individuo tutte queste cose, e a ravvicinare per questa via la morale induttiva alla morale intuitiva.

È incompatibile colla dottrina utilitaria la virtù? Neppure. Il filosofo utilitario può parlare di virtù col diritto stesso del filosofo intuitivo: soltanto, egli ne dà una spiegazione diversa.

(1) *Utilit.*, c. III, p. 56-57.

Anzitutto, osserva il Mill, il fatto certo, incontestabile, che gli uomini desiderano la virtù, l'assenza del vizio, non meno realmente del piacere e dell'assenza del dolore, fa concludere ad alcuni, troppo in fretta, che adunque accanto alla felicità vi sono altri fini d'azione, e che la felicità non è il solo principio della moralità (1). Io sostengo invece, egli aggiunge, che anche il desiderio della virtù riducesi in origine, al desiderio della felicità, e che soltanto in seguito la virtù diventa un fine per sè, diventa qualche cosa che si desidera e si deve desiderare indipendentemente dalla felicità a cui possa condurre. Si comincia dal desiderare la virtù per gli effetti buoni che produce: non c'è in origine altra ragione di desiderarla che la sua tendenza a produrre il piacere o ad allontanare il dolore. Ma una volta formata l'associazione tra il mezzo e il fine, si giunge a considerare la virtù come un bene in sè stessa e a desiderarla colla stessa intensità e con cui si desidera qualunque altro bene (2). Succede della virtù quello stesso che del denaro. Originariamente non v'ha nel denaro cosa più desiderabile, che nel primo mucchio di ciottoli rilucenti; lo si desidera non per se stesso, ma per le cose che permette d'acquistare. E tuttavia l'amor del denaro diventa poi una delle più grandi forze motrici della vita umana; e in molti casi si desidera il danaro per sè stesso, come se avesse un valore intrinseco, indipendentemente dal fine.

«Il desiderio di possedere è più forte del desiderio d'usarne, va sempre ingrandendo finchè assorbe e domina tutti i desideri

(1) *Utilit.*, c. IV, p. 71.
(2) *Utilit.*, c. IV, p. 73.

d'andare al fine » (1). Così anche il desiderio del potere e il desiderio della gloria: gloria e potere prestano un aiuto immenso alla soddisfazione degli altri nostri desideri : ma appunto l'associazione tra gli altri nostri desideri e i desideri del potere e della gloria dà a questi ultimi un'intensità particolare e dominante: si finisce col considerare il potere e la gloria come i massimi beni in loro stessi. « La vita, conclude il Mill, sarebbe una povera cosa, priva affatto di sorgenti di felicità, se la natura umana non fosse fatta per modo che le cose dapprincipio indifferenti, ma conducenti o associantisi alla soddisfazione di desideri primitivi, non divenissero esse stesse sorgenti di piacere d'un valore più grande dei piaceri primitivi per stabilità e intensità » (2). Appunto la virtù, secondo la dottrina utilitaria, è un bene di questa specie. « V'ha però fra essa, osserva il Mill, e gli altri beni, come il danaro, il potere, la gloria, questa differenza, che l'amore di questi rende spesso l'individuo nocivo agli altri, mentre il coltivare con disinteresse la virtù rende l'individuo benefico ai suoi simili. Per conseguenza la dottrina utilitaria, mentre tollera e approva gli altri desideri acquisiti fino al momento in cui recano nocumento alla felicità generale anzichè aumentarla, ordina ed esige che la coltura sviluppi quant'è possibile l'amore della virtù così importante per la felicità generale » (3).

Ed ecco come la virtù non è incompatibile coll'utilitarismo! ecco come l'utilitarismo può sostenere con lo stesso

(1) *Utilit.*, c. IV, p. 73-74.
(2) *Utilit.*, c. IV, p. 74-75.
(3) *Utilit.*, c. IV, p. 75-76.

diritto di qualunque altra scuola, che la virtù non soltanto si desidera, ma si deve desiderare per se stessa; il culto disinteressato della virtù, anche se non rende felice l'individuo che lo professa, rende sicuramente felici gli altri.

Come si vede anche questa teoria della virtù nel Mill è una forma ancora della teoria dell'associazione.

E una forma, fino a un certo punto almeno, della teoria dell'associazione, sarà anche nel Mill la dottrina della giustizia che costituisce l'ultima parte del suo *Utilitarismo*, e di cui abbiamo indicato i concetti capitali, quando si studiavano i rapporti della morale del Mill con quella di Adamo Smith, e che non ripeteremo ora (1).

VII. — Sicchè l'associazione è come il *deus ex machina*, possiamo dire, di tutto l'utilitarismo del Mill: essa spiega la coscienza morale, l'obbligazione morale, il sentimento del dovere, la virtù, la giustizia; per essa il Mill si crede in diritto di introdurre nell'Utilitarismo quello che gli mancava, l'interiorità, e di dargli quel profumo di sentimento e di idealità, che lo rende così degno di rispetto anche da parte de' suoi avversari.

Però può veramente l'associazione produrre tanti miracoli? Può l'associazione, per quanto meravigliosa nei suoi effetti, specialmente se ristretta al solo individuo, intrinsecare l'estrinseco, trasformare ciò che si fa in ciò che si deve fare, cambiare in contingente il necessario, il transeunte in permanente, il particolare in generale; può ren-

(1) Cfr. la mia Memoria già citata: *Ancora intorno alle origini della morale utilitaria dello Stuart Mill.— I precursori dello Stuart Mill in Inghilterra*, p. 352-353.

der ragione della coscienza morale, dell'obbligazione, del dovere, dell'amore della virtù e degli altri fenomeni morali?

La dottrina dell'associazione non ha più oggi l'autorità che aveva alcuni anni or sono. Nessuno direbbe oggi ciò che diceva lo Stuart Mill, che la legge d'associazione è per la psicologia quello che è per l'astronomia la legge d'attrazione universale. Dopo la critica così originale e profonda del Ferri, specialmente, non occorre insistere più oltre sull'insufficienza dell'associazione a spiegare i fenomeni dello spirito. Nel caso speciale della coscienza morale, c'è, anzitutto, nel Mill una deplorabile confusione tra il *desiderio generale della felicità* e il *desiderio della felicità generale*. Dal fatto che ciascuno desidera la felicità, la sua, s'intende, lo Stuart Mill, colla massima disinvoltura conclude che ciascuno desidera la felicità generale; quasi, osserva in tono canzonatorio il Guyau, dal fatto che il ladro desidera la sua felicità e il gendarme la sua, dovesse seguirne che il primo desideri e deva desiderare la felicità del secondo, e il secondo quella del primo (1). Non derivando adunque dal desiderio della felicità propria il desiderio della felicità altrui, anzi potendosi ragionevolmente sostenere che i due desiderii si elidono, come si potrà ammettere che la felicità generale e la felicità individuale s'associno nel pensiero per modo da non potersi più disgiungere, dando luogo così alla coscienza morale?

Lo Stuart Mill avea pure osservato che non si fondava sui fatti l'ottimismo del Bentham, secondo cui l'interesse individuale e l'interesse generale sono sempre congiunti nella realtà. Perchè adunque va ora a finire in un ottimismo

(1) *Morale anglaise*, pag. 247.

di poco diverso, si potrebbe anzi dire, sostanzialmente identico, dal momento che non si possono congiungere nello spirito se non le idee di cose che siano effettivamente congiunte nella realtà? Tutto ciò che si trova nello spirito, secondo lo Stuart Mill, non è che il risultato di esperienze accumulate e associate. Se adunque si forma nello spirito un'associazione d'idee, i cui oggetti non siano mai o assai di raro congiunti nella realtà, questa non è che un'illusione; e illusione è appunto la coscienza morale, risultato di simile associazione, a cui pure è riservato il governo della vita.

Ma lasciamo questo, e ammettiamo pure che l'associazione fra la felicità individuale e la felicità generale sia possibile nel pensiero; ammettiamo che l'idea oltrepassi il fatto e la natura; che l'intelligenza faccia il miracolo di sostituire ad un'associazione che solo qualche rara volta si verifica nella realtà, un'associazione perfetta, senza soluzione di continuità; ammettiamo che in me si produca a poco a poco, per via di associazione, un qualche cosa per cui quando vorrei sacrificare l'interesse altrui al mio, mi trovi di fronte a una specie d'impossibilità mentale, come quando volessi affermare che due e due fanno cinque; e mi senta quindi come obbligato ad astenermi. Ammettiamo ciò. Se non che quest'impossibilità mentale, quest'obbligazione non saranno più tali per noi, quando saremo riusciti a spiegarci come esse sono venute formandosi. Persuadiamo a noi stessi che qualunque nostra credenza è il risultato d'un'associazione d'idee, e non ha altro fondamento; e tosto questa persuasione s'associerà colla credenza medesima, e finirà col distruggerla. Persuadiamo a noi stessi che quell'impossibilità mentale, quell'obbligazione, quel non

so chè che ci spinge a rispettare gli altri e a volere il bene generale, è nulla più che una meccanica associazione d'idee, e tosto ci parrà irragionevole questo rispetto, e saremo indotti a passare oltre. Di due cose l'una, osserva il Guyau, o l'identità degli interessi esiste in fatto, e allora l'associazione delle idee non è che la riproduzione dei fatti, e si ricade nel sistema del Bentham; o l'identità degl'interessi non esiste in fatto, e allora il credervi sarebbe fare un'induzione erronea, sarebbe andar contro la logica, sarebbe come obbligare la ragione ad essere irragionevole (1). — Una qualunque associazione subbiettiva a cui non corrisponda un'associazione obbiettiva, appena si renda cosciente, con ciò stesso si distrugge, e non soltanto si distrugge teoricamente, diremo così, ma anche praticamente, nei suoi effetti pratici. Bisogna che l'uomo ignori che la sua coscienza morale è nulla più che il risultato d'un'associazione d'idee, perchè essa continui ad esercitare la sua efficacia su di lui; bisogna che rimanga incosciente, per così dire, avvolta nelle tenebre del mistero, perchè del mistero conservi il prestigio e quel che di sacro e solenne ch'è la sua caratteristica essenziale. Svelate invece il mistero, togliete via la mistica cortina che nasconde l'oracolo ad occhio profano; per uscir di metafora, rendete cosciente l'incosciente; e tutto è perduto; l'incosciente non agisce che a condizione di rimanere incosciente.

Nel sistema del Mill l'uomo è come uno schiavo incatenato da così lungo tempo da catene invisibili, che l'idea della schiavitù s'è associata all'idea che esso si fa della vita:

(1) *Morale anglaise*, pag. 285.

anche se gli togliete le catene, esso si crede schiavo pur sempre, e opera come schiavo per l'abitudine e l'associazione. Ma persuadetegli davvero che le catene sono spezzate, che non esistono più che nel suo pensiero; persuadetegli che in fondo è egli stesso che si toglie la libertà, senza saperlo, che si circonda di ostacoli; e tosto la libertà più sconfinata succederà a quello stato, e moti disordinati e incomposti, per tutti i versi, in tutte le direzioni, ne saranno la conseguenza. Così, singolare contraddizione davvero, finchè un uomo non sarà associazionista, utilitario, finchè non avrà abbracciato il sistema del Mill, crederà all'efficacia della coscienza, e si lascierà guidare da essa, non sapendo che è il risultato di una fallace associazione d'idee e quindi una illusione; a mano a mano invece che s'addentrerà nel sistema, andrà in lui spegnendosi la fede del dovere, che la coscienza gl'impone, d'essere disinteressato, e si spegnerà affatto quando avrà abbracciato interamente il sistema in se e nelle sue conseguenze.

Ma lo Stuart Mill potrebbe osservare che non si tratta, nel caso della coscienza morale, di sole idee associate, ma anche di sentimenti; e che alla necessità intellettiva che ci porta a associare gl'interessi, si aggiunge in qualche modo una necessità sensibile. Infatti quando noi rompiamo bruscamente l'associazione intellettiva fortificata dall'abitudine, quando colla volontà ci opponiamo all'intelligenza, quando operiamo contrariamente alla coscienza morale, non rispettando gli altri, anzi al bene nostro sacrificando quello degli altri, sentiamo come uno strappo interno; un sentimento doloroso ci persegue, il rimorso fa sentire in noi la sua voce. Sicchè, potrebbe concludere il Mill, la coscienza morale è

come sotto la protezione del sentimento, e da questo l'efficacia sua è salvaguardata e rinvigorita.

Sia pure, rispondiamo noi; ma questo dolore, questo rimorso quando sapremo che non è in fondo ancora che il risultato d'un' associazione d'idee, e quindi d'un' illusione, come potrà ancora sussistere? Perchè dovremo noi provare un dolore qualsivoglia a rompere un'associazione d'idee, quando abbiamo la coscienza di non rompere che un'associazione, di non separare che delle idee, di non dissipare e combattere che un'illusione, una chimera? Lo stesso Stuart Mill scrive che « le associazioni morali che sono interamente una creazione artificiale, quando la coltura intellettuale è molto progredita, sono combattute dalla forza dissolvente dell'analisi » (1). Precisamente così. Come adunque pretendere che la coscienza morale, l'obbligazione, il dovere, che sono pure, nella teoria del Mill, nulla più che associazioni artificiali e meccaniche, possano resistere inalterabili agli assalti, anzi si fortifichino e s'ingagliardiscono sempre più e formino come una seconda natura, pur avendo a combattere tutto ciò che c'è di naturale nell'uomo? Diciamo tutto ciò che c'è di naturale nell'uomo, perchè l'uomo è naturalmente egoista, l'uomo è naturalmente portato a dar di piglio nelle persone e negli averi; ed è l'associazione, l'associazione provocata dalla vita sociale, che lo trasforma in altruista.

Non ostante tutti i tentativi, adunque, e diciamolo subito, generosi tentativi, per provvedere l'uomo d'una coscienza, d'un'obbligazione morale, d'un sentimento del dovere, il Mill non ci è riuscito. La coscienza, l'ob-

(1) *Utilit.*, c. III, pag. 62.

bligazione morale, il sentimento del dovere, ecc. nel Mill sono qualche cosa di artificiale e meccanico, sono un qualche cosa che sta, per così dire, alla superficie dello spirito senza penetrarvi addentro, un qualche cosa che non ha alcuna consistenza reale, destinata perciò a scomparire al primo soffio dell'analisi e della critica. « Si crede generalmente, scrive lo Stuart Mill, che chi vede nell'obbligazione morale un fatto trascendente, una realtà obbiettiva, appartenente alla serie « delle cose in se » *thing in themselves*, sia più disposto a obbedire a questa obbligazione, di chi la credesse puramente subbiettiva, avente sede solamente nella coscienza umana » (1). Ma qui non si tratta di realtà obbiettiva o di realtà subbiettiva; si tratta semplicemente di realtà. È una realtà veramente la vostra coscienza morale, la vostra obbligazione? Se fosse una realtà subbiettiva, se avesse sede veramente nell'intimo fondo del nostro essere, si avrebbe quanto è necessario: appunto l'obbligazione dev'essere tutta intrinseca, non venirci comecchessia dal di fuori. Ma, nel vostro sistema, la coscienza morale e l'obbligazione non hanno questa realtà subbiettiva; sono illusioni, chimere; gli uomini, come esseri morali, non sono che un tessuto d'idee associate.

Le stesse osservazioni, o press'a poco le stesse, si potrebbero fare allo Stuart Mill per quello che riguarda la virtù.

Quando l'uomo fosse persuaso che in fondo il desiderio della virtù per se stessa non è che l'effetto d'un'illusoria associazione d'idee, e che, in ultima analisi, quello ch'egli

(1) *Utilit.*, c. III, p. 58.

desidera non è già la virtù per sè, ma il piacer suo, la sua felicità; quando fosse persuaso che la virtù è in fondo null'altro che una creazione artificiale, un essere di ragione un fantasma, come a buon diritto la chiamava il Bentham, dal suo punto di vista; come potrebbe darsi che ancora egli fosse disposto ad attribuirle qualche pregio, a dimenticare se stesso per poi, a sacrificarsi in taluni casi? Io credo che quando la virtù richiedesse sacrifici, ed è raro che non ne richieda, di piccoli o di grandi, l'uomo persuaso che non è che una chimera, per quanto attaccato ad essa, per quanto affezionato a questa creatura del suo pensiero, non vorrebbe sobbarcarvisi; e i voti del Mill che l'amore della virtù abbia a diffondersi sempre più nel mondo, non potrebbero pienamente adempiersi.

E poichè, in ultimo, nel sistema del Mill, sono un'illusione la virtù, la coscienza morale, l'obbligazione, il dovere; poichè l'esperienza e l'associazione ristrette al solo individuo, non valgono a creare la moralità dentro l'uomo, e non riesce possibile passare dall'esterno all'interno, intrinsecare l'estrinseco; poichè il punto di partenza è pur sempre il piacere e la felicità individuale; a che ancora parlare di qualità nei piaceri e trovare insufficiente il criterio esteriore della quantità a cui il Bentham, conseguente sempre, s'era arrestato? A che parlare di nobiltà, di dignità ideale di volontà e di condotta, di elevatezza di carattere? Certo, di tutto questo è necessario parlare in morale, e l'averne parlato con tanta energia e con tanto calore è prova dell'animo nobilissimo del Mill. Ma se ne può parlare a buon diritto, e con conseguenza, allora soltanto che nel fondo del nostro essere ci sia qualche cosa

in germe, da cui la nobiltà, la dignità e la elevatezza possano, per così dire sgorgare; non quando manchi affatto quel *primum*, di cui queste sono come il naturale svolgimento; quando anzi vi sia tutto ciò che di più contrario a queste si può immaginare. In tal caso gli artifici e le combinazioni, per quanto industriose, non valgono (1).

GIUSEPPE ZUCCANTE.

(1) Cfr. la mia *Dottrina della Coscienza morale nello Spencer* p. 36-44, dove sono queste ed altre considerazioni ancora intorno alla dottrina dello Stuart Mill.

Che cos'è la materia?

Chi non conosce il mirabile affresco del Raffaello *La Scuola di Atene*? In mezzo a una numerosa schiera di discepoli di tutti i tempi, ammirabilmente disposti in varia attitudine ed espressione e raggruppati con infinita sapienza artistica, stanno Aristotele e Platone, il primo nella forza dell'età matura, l'altro nella maestà della vecchiezza, tutti e due in piedi e in quella posa nobile e ispirata che li rende immediatamente riconoscibili tra gli altri, e che fa di loro come il centro e il legame di quella vasta composizione che essi dominano sovrani. Platone col dito mostra il cielo ad Aristotele, e questi lo ascolta freddamente, tenendo la mano destra stesa verso terra. Una statua di Apollo, dio dell'armonia, ispira gl'insegnamenti dell'*Accademia*; una statua di Minerva, dea della saggezza, presiede a quelli del *Liceo*. Mentre la figura di Platone mirando al cielo simboleggia l'idealismo, con tutto il suo corredo di fantasia, sentimento, poesia e misticismo, quella di Aristotele che impassibile guarda a terra, rappresenta il positivismo, la fredda ragione, l'esperienza cauta e circospetta, la scienza rigida e severa indagatrice del vero. Potente divinazione del grande artista di Urbino! maraviglioso nesso tra la forma estetica e il contenuto filosofico! Raffaello ha riassunto nella sua *Scuola di Atene* la storia non solo della filosofia greca, ma di tutta la filosofia umana.

Infatti, pur prescindendo dai sistemi dei due filosofi greci su nominati, la cui antitesi facilmente per noi si risolve in una sintesi, è certo che la filosofia, fin dal suo primo nascere fu sempre divisa tra due principii, due indirizzi e due fini diametralmente opposti, che presero nome diverso secondo i tempi, i filosofi e i punti di vista diversi, ma che in modo più o meno diretto possono ridursi ai due sistemi universalmente noti:

il materialismo e lo spiritualismo. Tra questi due poli opposti si è sempre dibattuta e si dibatte ancora in perpetua angoscia l'umana speculazione, senza riuscir mai alla vittoria definitiva dell'uno o dell'altro. Per non dire che dei tempi più vicini a noi, ai fulgidi splendori dell'idealismo tedesco nel principio del nostro secolo, abbiam visto succedere l'impero del più schietto materialismo, predicato e sostenuto sulla base delle scienze naturali e positive dal Moleschott (1), dal Büchner (2), dal Wagner (3), dal Vogt (4), dal Löwenthal (5), dallo Strauss (6), e in pari tempo contro questi sono insorti a protestare energicamente e difendere con calore i diritti dello spiritualismo un Fichte figlio (7), un Ulrici, un Wirth, un Trendelenburg, un Drobisch, un Lotze, un Paul Janet e altri. Si direbbe che i due grandi sistemi avversari, lungi dall'indebolirsi per i colpi che si infliggono reciprocamente, traggano invece da essi nuova forza e vita nuova; che anzi nell'aspra lotta che essi combattono, il materialismo sembra acquistare sempre più maggiori vantaggi per

(1) Cfr. *Kreislauf des Lebens*.

(2) Cfr. *Kraft und Stoff*.

(3) Rodolfo Wagner, uno dei maggiori fisiologi tedeschi, nel suo celebre discorso, pronunziato a Gottinga nel 1854, dinanzi ai medici e naturalisti tedeschi: *Menschenschöpfung und Seelensubstanz*, pose la questione: A che punto è la fisiologia, dopo gli ultimi suoi risultati, rispetto all'ipotesi di un'anima individuale essenzialmente distinta dal corpo?

(4) Cfr. *Bilder aus dem Thierleben* nonchè le sue *Physiologische Briefe*.

(5) Cfr. *Das System und die Geschichte des Naturalismus*.

(6) Cfr. *Der alte und neue Glaube*.

(7) Cfr. la sua *Anthropologie, die Lehre der menschlichen Seele*, Leipzig 1861, nonchè il suo scritto *Zur Seelenfrage*. Il Fichte, coi suoi due amici Ulrici e Wirth, per difendere la tesi *antimaterialistica* (com'essi preferiscono chiamarla, invece di *spiritualistica*) fondò l'importantissimo periodico tedesco *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Critik*, che appariva ad Halle e che tuttora continua le sue pubblicazioni a Lipsia per cura dei professori R. Falkenberg, H. Siebeck e J. Volkelt. Il Fichte in fine ha esposto le sue idee spiritualistiche dal lato religioso nel suo libro *Gott und Natur*, Leipzig, 1862.

il valido appoggio che a esso porta la sua fida alleata, la scienza, in quella parte che si riferisce al mondo fisico dei fenomeni.

E invero per la fisica che cosa è il mondo dei fenomeni se non un immenso meccanismo di materia e movimento? Non si ha scienza se non di fatti che abbiano valore universale, siano rigorosamente verificabili con il calcolo e possano direttamente e facilmente modificarsi con gli strumenti. Ora chi più del movimento e della materia risponde a queste tre condizioni? Ognuno di noi ha la nozione del movimento e ognuno di noi può produrlo e misurarlo: la materia non è che la quantità costante del movimento, e il determinismo meccanico o la legge di causalità non esprime che il regolare succedersi delle sue modificazioni, onde la scienza non è che una matematica universale tutta intenta a ridurre ogni qualità a rapporti di quantità.

Per il fisico inoltre, come per il filosofo materialista, nessuna finalità in questo grande meccanismo della natura: se la finalità esiste, è soltanto a titolo di effetto, non di causa; una causa finale significherebbe il disegno di un'intelligenza, di un pensiero; ma il pensiero non può ridursi a movimento, su di esso non hanno presa nè gli strumenti, nè i calcoli della scienza, dunque esso va escluso dalla realtà materiale. L'intervento del pensiero sarebbe l'intervento della libertà e quindi dell'indeterminismo nel determinismo meccanico universale, e quest'intervento verrebbe intempestivo a turbare i calcoli, a disordinare le equazioni della scienza. Secondo i presupposti scientifici invece, basterebbe conoscere per un determinato spazio di tempo, anche piccolissimo, la posizione e il movimento di tutti gli atomi nell'universo, per essere in grado, mediante le regole della meccanica, di dedurne tutto l'avvenire e il passato del mondo. Con una rigorosa applicazione del principio di causalità e con un

conveniente uso di formule meccaniche, si dovrebbe poter prevedere il giorno in cui l'uomo brucerà il suo ultimo pezzo di coke, ovvero quello in cui s'innalzerà a volo negli spazii celesti, allo stesso modo che l'astronomo sa predire oggi l'istante in cui, dopo molti secoli, una cometa risorgerà sulla volta celeste dalle profondità dello spazio. Per la scienza l'edificio dell'universo è tale che, come diceva energicamente lo Spinoza, basterebbe annientare un atomo di materia, perchè il mondo crollasse.

Ora il materialismo nella parte più positiva dei suoi principii, sebbene soltanto in questa, non ha nulla che non sia pienamente d'accordo con le scienze della natura, e questo appunto rende ancor più baldanzosi i suoi seguaci, i quali quando hanno tutto ridotto a un materiale meccanismo, credono di aver detto l'ultima parola intorno alle più ardue questioni che travagliano il pensiero umano. Basta leggere quello che potrebbe dirsi il vero manuale del materialismo contemporaneo, il libro *Kraft und Stoff* del Büchner, uno dei più spavaldi corifei della scuola a cui appartiene, per rimanere davvero stupiti della incredibile sicumera con cui l'autore pretende coi soli principii materialistici dar fondo all'universo, bandendone naturalmente l'anima e Dio. Eppure anche il lettore più benevolo o meglio disposto ad accettare tutte le conclusioni del Büchner, per poco che pensi e rifletta non può a meno di fare a sè stesso questa naturale e spontanea osservazione: Il materialismo afferma l'esistenza della materia e del movimento; ma che cosa sono e materia e movimento?

A tale questione i materialisti di tutti i tempi da Democrito ed Epicuro nell'antichità, a Gassendi, Hobbes, De la Mettrie e D'Olbach nei secoli XVII e XVIII, nonchè ai contemporanei Moleschott e Büchner, o non risposero affatto o diedero risposte insufficienti e contradditorie. Per essi in genere la materia ora sembra ridursi al movimento e ora è invece il principio miste-

rioso del movimento e del pensiero; per taluno si risolve in una collezione di atomi, per tal altro s'identifica, sotto il nome oscuro di natura, col principio unico e universale e dell'essere e della vita. E in verità se si guarda all'origine etimologica della parola *materia*, quest'ultimo parrebbe il suo significato più ovvio. La radice sanscrita « mâ », da cui deriva, esprime egualmente: *creare*, *plasmare*, *agire*; le parole *mâtar* — μήτηρ — *mater* — *matrix* — *mutter* — *materia* — contengono concetti analoghi se non identici, e cioè i concetti di forza creatrice, plasmatrice, attrice (1). Colla parola *materia* quindi dovrebbe intendersi l'universale potenza creativa, la originaria e unica matrice donde tutto sarebbe nato; e allora si chiamerebbe materialismo, inteso nel più largo senso della parola, qualunque dottrina la quale sostenesse un'origine comune per tutte le cose. Ma come concepire questo principio unico? È esso esteso o inesteso? cieco o cosciente? coatto o capace di svilupparsi liberamente? Finchè tale questione non sia risoluta, il termine « materialismo » manca di ogni determinazione e di ogni precisione, e può indifferentemente rivestire le forme più opposte e passare dal teismo al panteismo e all'ateismo.

Quei materialisti poi che senz'altro volessero identificare la materia con gli atomi in movimento, mostrerebbero di non aver analizzato abbastanza nè l'idea di atomo nè quella di movimento, e di non accorgersi che queste due idee, presupponendo (2) quelle di spazio e di tempo, esigono, almenó per questa via, una spiegazione filosofica.

E infine lasciando stare per ora il fatto gravissimo che con i soli atomi in movimento non si riuscirebbe in nessun modo a

(1) Cfr. A. Fick — *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, Gottinga, 1874, I, 395.

(2) Pretendere, come fanno alcuni materialisti, che le idee di atomo e di movimento, anzichè presupporre, producano invece le idee di spazio e di tempo, è semplicemente cadere in un sofisma.

render conto del più elementare fenomeno di coscienza — ciò che, dice il Lange, è uno dei punti più vulnerabili del materialismo — noi domandiamo: voi materialisti, che in ogni caso fate dell'esperienza l'unico principio della certezza, come mai a proposito dell'atomo, che costituisce secondo voi l'essenza della materia, rinunziate così leggermente a questa controprova di ogni verità scientifica? Il vostro atomo, inappercepibile ai nostri sensi, è una concezione metafisica non meno ipotetica di qualsiasi altra concezione che oltrepassi il campo diretto dell'esperienza; e allora quale maggior sicurezza di fondamento rimane al vostro sistema di fronte agli altri?

Come si vede, soltanto a costo di contraddizioni continue, di deliberate oscurità, ovvero di un'imperdonabile leggerezza, il materialismo evita di rendersi conto esatto del concetto di materia su cui riposa. Ed è naturale, poichè se i suoi rappresentanti si ponessero nettamente questo problema, e con animo scevro da preconcetti ne tentassero una soluzione, finirebbero col compromettere la solidità della loro dottrina; basta appena illuminare il concetto oscurissimo su cui essa si fonda, perchè come per incanto si rovesci l'edificio costruitovi sopra, e il più grossolano materialismo si trasformi d'un tratto nel più puro spiritualismo.

Che cos'è infatti la materia?

***

Il filosofo Jacobi assisteva nel 1801 a un'udienza pubblica del primo Console. « Che cos'è la materia? » gli domandò questi; Jacobi rimase interdetto senza trovare risposta e Napoleone gli volse bruscamente le spalle. Se il futuro imperatore intese con ciò disprezzare il filosofo per il suo silenzio, non avrebbe fatto altro che mostrare la propria ignoranza; poichè il problema da lui posto non è di quelli che si sbrighino in due parole di conversazione e molto meno in un'udienza solenne. Lo Schelling, il

quale riferisce questo aneddoto (1), nota con ragione che una tale questione determina assai esattamente ciò che si potrebbe chiamare τὸ σκάνδαλον, ossia il ponte dell'asino della filosofia. In altri termini il problema della materia, la questione di sapere che cosa costituisce, indipendentemente dalla nostra conoscenza sensitiva, il fondo e l'essenza delle cose oggettive, è dei più difficili a risolversi, e tutto il valore di una dottrina intorno all'universo dipende dalla soluzione che si adotta. Non si tratta soltanto di sapere che cos'è la materia, ma persino se la materia esista così come è volgarmente concepita.

La gente ingenua, non avvezza alla riflessione filosofica, questa difficoltà non la sospetta nemmeno; per il volgo quale cosa di più palpabile, di più facile a conoscersi, di più certo ad affermarsi che la materia? Non la percepiamo noi coi nostri sensi? Non la tocchiamo noi con le nostre mani? Non basta aprir gli occhi per assicurarci così della sua *esistenza* come della sua *essenza*? E si dubita piuttosto della realtà dello spirito, per il solo fatto che non è nè visibile nè palpabile, ma non si esita un istante a giurare su quella della materia, senza riflettere che la materia alla fin dei conti esiste solamente nella nostra conoscenza, e che per sè stessa e in sè stessa non è che una grande incognita.

E non solamente nel volgo ignorante, ma anche in quello che passa per dotto, e persino nelle definizioni di eminenti scienziati, troviamo traccia di una simile grossolana ingenuità. In quasi tutti i trattati di fisica la materia è considerata come l'oggetto del tatto e del senso muscolare, come ciò che noi sentiamo esteso, resistente e pesante; e mentre vi si definisce la materia per l'oggetto dei sensi, vi si definiscono poscia i sensi per gli organi con cui percepiamo la materia: il che significa semplicemente cadere in un circolo vizioso. Determinare

(1) *Sämmtliche Werke*, II^a parte, I volume, Stuttgart, 1856, p. 424.

così la materia è fare come quel cartesiano di cui parla il Voltaire nella sua spiritosa satira, Micromega. Micromega, abitante di Sirio, chiede a un filosofo cartesiano se conosca l'essenza dei corpi; e il cartesiano senz'altro raccoglie una pietra, e gravemente afferma che questa essenza sta nell'essere estesa, ponderabile, divisibile. Benissimo; queste non sono che alcune qualità della materia, ma che cos'è la materia in sè stessa, ossia quel *quid* che supporta queste qualità?

Ecco il nodo della questione.

***

Il Lange nel II° volume della sua classica *Storia del Materialismo* chiude il capitolo intitolato *Forza e Materia* con queste parole: « il problema della materia, al pari di quello della forza, si riporta al problema della teoria della conoscenza ». Parole giustissime queste, che ci indicano appunto la via da seguire nella nostra ricerca. Un fatto a cui gli empirici e i materialisti esclusivi non sembrano prestare troppa attenzione, si è che la nostra facoltà conoscitiva non è una porta aperta attraverso cui gli oggetti esterni possano introdursi tali quali essi sono, ma un processo complicatissimo, in virtù del quale la rappresentazione delle cose si produce entro di noi. Pretendere che in questo processo tutte le proprietà degli oggetti esterni vengano dal di fuori, e che l'uomo che se le rappresenta non vi aggiunga nulla di proprio, sarebbe contraddire al modo costante con cui procede la natura ogni qualvolta fa nascere un nuovo essere dall'accoppiamento o dalla combinazione di due esseri anteriori.

Si sa che in chimica il corpo composto presenta sempre proprietà diversissime e talora opposte a quelle dei corpi componenti: chi riconosce più nell'acqua le proprietà dell'idrogeno e dell'ossigeno che la compongono? Lo stesso avviene della rappresentazione che noi ci formiamo di un dato oggetto: essa è

il prodotto del contatto di due fattori, dell'oggetto conosciuto e del soggetto conoscente; come potremmo quindi pretendere di scoprire in essa la natura intima dell'uno o dell'altro fattore? La risultante di due o più forze segue, in genere, una direzione affatto diversa da quella di ciascuna delle sue componenti; chi può dire di una risultante, da quale sistema di componenti, tra i tanti che possono averla prodotta, sia in realtà derivata? Parimenti, ognun sa che in una proporzione diretta il prodotto degli estremi è uguale a quello dei medii: ma una volta dato quel prodotto, chi oserebbe affermare che esso proviene dall'una piuttostochè dall'altra coppia di fattori?

Orbene, il principale carattere della nostra conoscenza della materia, come di ogni altra conoscenza, è appunto la relatività, essendo essa il risultato della relazione tra due elementi, l'uno soggettivo, oggettivo l'altro: il primo che sta al di dentro e consiste nelle nostre sensazioni, ossia nelle nostre diverse modificazioni; il secondo che viene dal di fuori ed è realmente distinto e indipendente dalle nostre impressioni. Di qui risulta che per avere una nozione della realtà oggettiva della materia, è necessaria una specie di analisi chimica dell'idea complessa che comunemente ne abbiamo, allo scopo di discernere con nettezza, mediante l'astrazione, ciò che in quell'idea mettiamo noi stessi per opera dei sensi e dell'intelligenza e ciò che viene dal di fuori: e appunto in quest'analisi sta tutta la difficoltà del nostro còmpito, e la storia della filosofia è lì ad attestare quale lunga e lenta elaborazione abbia avuto il concetto di materia.

Si cominciò anzitutto col non sospettare nemmeno l'elemento soggettivo contenuto in esso, e dalle primitive scuole fisiche la materia fu considerata come realmente rivestita di tutte le qualità che le prestano i nostri sensi: bastano a farne fede l'acqua di Talete, l'aria di Anassimene, il fuoco di Eraclito, le *omeomerie* di Anassagora, i quattro elementi di Empedocle e gli stessi atomi di Democrito.

Ma con la scuola eleatica nascono già gravi dubbi sulla veridicità dei sensi, e sorge netta la distinzione tra il lato apparente delle cose e il lato reale.

Poscia, proclamatasi dalla sofistica la grande verità gnoseologica πάντων χρημάτων ὁ ἄνθρωπος μέτρον, appare il subbiettivismo di Socrate che parte dall'uomo per ispiegare la natura e non più dalla natura per ispiegare l'uomo, e si prepara così l'astratta definizione che della materia dànno Platone e Aristotele. Per Platone la materia è un'essenza spoglia di ogni qualità e di ogni forma, che non può esprimersi con parole nè rappresentarsi con immagini, ma soltanto vagamente e come attraverso una nebbia pensarsi dall'intelletto: questa essenza è la pura possibilità di attuare tutte le idee che per Platone costituiscono un mondo a parte, e finchè duri nello stato di mera possibilità, è un *quid* invisibile e senza forma che si trova tra l'essere e il nulla.

Anche per Aristotele la materia è un concetto puramente astratto, a cui non corrisponde nessuno schema nella nostra immaginazione, poichè un tale schema rappresenterebbe una forma, mentre per lo Stagirita la materia è la privazione di tutte le forme e la possibilità di acquistarle tutte, e quando ne abbia acquistata taluna, allora la potenza diventa atto; e se a una forma meno perfetta si sovrappone una forma più perfetta, la materia passa da un atto inferiore a un atto superiore, innalzandosi così di perfezione in perfezione, *di collo in collo* direbbe Dante, fino all'atto puro che è l'intelletto, ossia alla massima attuazione di ogni potenza, ossia alla scomparsa di ogni residuo di materialità. Oltre il concetto profondo che si contiene nella veduta aristotelica intorno alla potenza e all'atto, noi noteremo qui che la nozione di materia, intesa come una pura possibilità di forma, appare già nella dottrina aristotelica spogliata di ogni qualità sensibile non solo,

ma ridotta a una pura astrazione, oggetto proprio dell'intelligenza (1).

A dare un contenuto ontologico a questa vuota astrazione aristotelica, il Descartes ricerca e trova l'essenza della materia nella estensione; la cera dotata di colore, odore, sapore e forma, quando sia liquefatta dal fuoco, perde tutte queste proprietà che Locke chiama *secondarie*, ma mantiene sempre l'unica qualità *primaria* ed essenziale, e perciò persistente attraverso ogni modificazione, l'estensione cioè a tre dimensioni, continua, infinita e divisibile all'infinito.

L'idea di estensione che per i cartesiani è semplice, chiara e distinta, presenta invece molte oscurità all'analisi del Leibnitz; per il filosofo di Lipsia l'essenza della materia non può essere nell'estensione, la quale, essendo divisibile all'infinito, consisterebbe in un composto di cui invano si cercherebbero le ultime unità componenti, e condurrebbe quindi all'assurdo. L'essenza della materia è invece nella forza, i cui elementi sono le monadi, forze individuali, spirituali, semplici, spontanee, atte a percepire e ad appetire, nonchè a manifestarsi sotto forme estese.

Il Leibnitz spoglia dunque la materia non soltanto di tutte le sue qualità sensibili, ma persino del suo aspetto geometrico-meccanico che il Descartes le aveva conservato, e non le lascia che il suo aspetto dinamico; che altro rimane quindi al Berkeley, per fare ancora un passo nella via dell'astrazione, che negare addirittura la realtà della materia? Se le stesse qualità primarie (estensione, peso, figura, resistenza), non meno delle qualità secondarie (colore, suono, odore, sapore, caldo, freddo), non sono che modificazioni del soggetto senziente e non hanno al di fuori di questo nessuna esistenza, che cosa resta della materia, quando essa sia spogliata così delle une come

(1) Cfr. CLEMENTE BÄUMKER. — *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, eine historisch-kritische Untersuchung*, Münster, Aschendorff, 1890.

delle altre? Assolutamente nulla. Nessuna idea positiva possiamo formarci di un sostrato invisibile e inconoscibile che porti queste qualità, e il Hume, sottoscrivendo a due mani alle conclusioni negative del Berkeley, aggiunge che l'idea stessa di un'esistenza a noi esterna non è che un'illusione fortemente radicata nell'animo nostro.

Dopo Hume il Kant, più cauto, considera l'esistenza di una realtà al di fuori dello spirito, ossia della « cosa in sè », come un concetto problematico, sì che non possiamo nè affermarlo nè negarlo; ma, dopo il Kant, per Fichte, Schelling e Hegel, la negazione della materia diventa una verità dogmatica che fa parte di un panteismo idealistico, secondo cui lo spirito costruisce il mondo esterno non solo imponendogli le proprie forme, come pareva al Kant, ma addirittura creandolo e facendolo uscire per intero dalla propria attività.

Ora da questi rapidi tratti, sulle vicende principali che la nozione di « materia » ha avuto nella storia della filosofia, risulta che a partire dall'antichità fino ai tempi moderni, questa nozione si è gradatamente sollevata dai bassi strati della sensibilità alle alte sfere dell'intelligenza, alleggerendosi a poco a poco del pesante bagaglio di qualità sensibili di cui l'avevano rivestita i primitivi fisici greci, finchè giunta al moderno idealismo tedesco, tocca un tal grado di rarefazione, da evaporare e perdersi nel nulla. Eppure la materia esiste: il senso comune l'afferma, la nostra ragione l'esige; onde per noi si fa sempre più insistente la domanda: ma che cos'è insomma la materia?

Eccoci dunque al difficile compito di analizzare brevemente questa oscura nozione per iscoprire in quali fattori essa veramente si risolva, e vedere se, eliminato ogni elemento soggettivo, rimanga o no in essa un residuo oggettivo; e dato che vi rimanga, dire come debba concepirsi. Ciò appunto faremo in una prossima volta, se questa Rivista vorrà ancora conservarci la sua ospitalità.

LUIGI AMBROSI.

I principî fondamentali dell'Etica di Roberto Ardigò e le dottrine della filosofia scientifica

V.

Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν.
(Non ci sarebbe l'idea della Giustizia, se non fossero i supplizi)
Eraclito di Efeso presso Clem. Strom. IV, 3. (1).

Chi si fa a studiare l'ordine morale trova dinanzi a sè un duplice problema da risolvere, il problema oggettivo e il problema soggettivo, il problema della *norma*, e il problema della *facoltà morale*; e, in quanto il primo addita il modello dell'operare, stabilisce l'ordine dei diritti e dei doveri, implica la soluzione del secondo che studia i poteri e le attitudini del soggetto morale, il modo col quale esso si determina nella sua condotta, il modo col quale esso distingue ciò che è bene e ciò che è male, e infine il modo col quale è possibile agire su di lui perchè segua l'uno e fugga l'altro. Come il primo quindi, anche il secondo, problema importantissimo, essenziale e che costituisce (in contrapposizione all'Etica greca, la quale, eminentemente descrittiva, mancava dell'idea del dovere (2), uno dei momenti carat-

(1) Ardigò: Vol. IV. *Sociologia*, p. 5.

(2) Sebbene gli stoici svolgessero la teoria del καθῆκον ed Aristotele usasse talvolta il τὸ δέον, resta fuor di dubbio che l'etica greca difetta del carattere imperativo. Veg. Aristotele: *Et. Nic.*, I 1. 1094 Top, II, 3, 4. — Zeller: *Phil. der Griechen*, III, 245 seg.

teristici, capitali dell'Etica moderna. Questa però nelle sue direzioni teologiche e razionalistiche, per trovarne la spiegazione, o fece ricorso ad elementi metempirici, o rivelò tutta la sua impotenza arrestandosi, di fronte alla coscienza morale, come dinanzi ad un mistero, nel quale, oggetto di fede, non osava o si dichiarava incapace a penetrare: sorte comune ad ogni morale ascetica, ad ogni morale che voglia trascendere l'esperienza, la natura, il senso; limiti che non è dato di oltrepassare impunemente. Nessuna quindi di tali direzioni è in grado di fornirci una spiegazione non arbitraria, ma scientifica del fatto, spiegazione che non possiamo trovare, quand'anche non corretta e non completa, pur sempre scientifica perchè sperimentale, positiva, se non nella scuola inglese, in quella corrente realistica di pensiero, rigogliosa e vitale, che da Bacone ai nostri giorni, in questo come negli altri ordini di studi (sulle basi della nostra gloriosa Rinascenza), ha drizzato i suoi colpi contro ogni specie di dommatismo e di metempirismo, ha sostituito alla vecchia, la *scienza nuova dell'Etica*. È alle sue analisi minute, sottilissime, ond'essa ha spiegato e scomposto tutte le più piccole combinazioni della chimica mentale, che va dovuta una spiegazione psicogenetica, sola oggimai compatibile colla nuova corrente filosofica; è alle sue indagini che va dovuta l'affermazione della relatività storica della coscienza morale, del suo nascere e svilupparsi nella società e per la società, del suo variare col variare del clima storico corrispondente, contro chi la riteneva una dote originaria, primigenia dell'individuo. Anzi, è uno dei problemi questo sul quale la scuola inglese ha portato tutto il contributo del suo spirito positivo, tutta

l'originalità e la gagliardia del suo pensiero; che ha costituito uno dei compiti più importanti da essa propostisi. Ed è in relazione a questa corrente positiva di pensiero, nelle sue manifestazioni ultime e sviluppate, che noi vogliamo esaminare la teoria dell'Ardigò, per notarne le analogie e le differenze, per vedere quale è il contributo da lui portato alla soluzione scientifica del quesito; osservando però che non ci proponiamo già di studiare tutta la coscienza morale, ma solo un momento di essa, il sentimento del dovere, nel suo lato formale ed invariabile che lo costituisce, vale a dire nel suo carattere coercitivo. Se Bacone sente la viva necessità di richiamare allo studio della facoltá morale per l'innanzi sempre negletto (1), è Hobbes quegli che, sebbene tale problema trascuri (effetto questo della sua stessa dottrina etica), lancia quella che doveva essere in seguito l'idea centrale nella spiegazione della genesi e della evoluzione della coscienza morale, assumendo come unica molla della vita morale dell'individuo, la *paura*. Questo cardine del sistema etico di Hobbes, è il principio generatore della dottrina empirica associazionista, la quale non è che una trasformazione ed un perfezionamento di quel primitivo concetto. Obbligare è sanzionare. Tale è *l'aliquid inconcussum* della dottrina della scuola inglese. Ma per raggiungere uno sviluppo considerevolmente visibile della dottrina bisogna arrivare, superando sia la corrente intellettualistica e razionalistica che confuse la necessità logica colla necessità morale, sia la corrente positiva stessa la quale non portò a questo particolare pro-

(1) *Advoncement*, II. *De Augmentis*, VII.

blema un decisivo contributo (1) fino ad Hartley che introducendo la spiegazione associazionista getta le basi per la costruzione dell'edificio. Ed è su queste basi che si erge la spiegazione positiva della coscienza morale per opera di Stuart Mill (2), poichè Bentham non vede, non sente il problema soggettivo, psicologico; egli non se lo propone, per lui non esiste. Mill al contrario ne comprende tutta la gravità, e ne dà una spiegazione se non esauriente, completa, certo reale, positiva. Come è possibile il sentimento del dovere? Come nasce? All'identificazione oggettiva, esterna degli interessi di Bentham, Mill sostituisce l'identificazione soggettiva, interna. Alla associazione degli interessi si contrappone l'associazione delle idee e dei sentimenti. A raggiungere tale associazione mirano le varie forme di sanzioni le quali fanno sì che ciò che è indispensabile fisicamente divenga una necessità concepita come morale, del tutto analoga alla necessità fisica e che sovente non le cede in potenza obbligatoria. La forza obbligatoria e il carattere mistico del sentimento del dovere risiede nell'associazione con la punizione, ed inoltre nell'esistenza di *un insieme* di sentimenti che si deve rompere per fare ciò che è contrario al nostro criterio del bene. Il sentimento del dovere è quindi il riassunto, il risultato delle molteplici esperienze delle sanzioni esterne; nella sua forma sviluppata però, nella sua forma veramente morale,

(1) Certi elementi pregevoli e importanti ne furono portati da parecchi nella *formazione progressiva* della teoria, e specialmente da Butler il quale in certi punti precede Kant e Spencer, ma anche questi, pur mettendo in piena luce il carattere imperativo della coscienza morale, non si dà cura di spiegarlo e lo pone come originario ed irresolubile. — *Sermons*, II, III, VII.

(2) *Util.*, p. 52 seg. *Philos. Hamilton*, p. 557 seg.

è disinteressato, è indipendente da ogni considerazione estrinseca ed egoistica, da ogni considerazione di pena, da cui esso si distacca gradatamente. In tal modo l'elemento della paura si trasforma in quello della responsabilità morale; gli elementi eteronomici scompariscono per dar luogo all'autonomia.

Un ulteriore svolgimento trova la teoria nel Bain, pel quale la coscienza non è solo il prodotto delle sanzioni esterne, ma « la rassemblance idéale de l'autorité publique, se developpent dans l'esprit de l'individu et travaillant dans le même but (1). » Essa è « une imitation en nous-mêmes du gouvernement en dehors de nous »; *l'autorità* della coscienza non è che il riflesso dell'autorità esterna.

Ed è qui che la relazione dell'Ardigò colla scuola inglese si chiarisce evidente.

È per la forza esercitata dalla reazione sociale, è per la sanzione operante e imperante sulla coscienza dall'esterno che nascono le disposizioni psichiche giuste, e nascono nella psiche col carattere di *doveri*, in quanto vi sorgono alla prima siccome il cedere di essa alla minaccia esterna della punizione (2). Per la stessa ragione formativa quindi della idealità giusta, da principio nella sua impulsività prevale il sentimento del timore, ossia della responsabilità di chi li trasgredisce verso i suoi vendicatori; del quale timore poi resta pur sempre tanto o quanto una traccia nella idealità stessa, in quanto mantiene il suo carattere di Giustizia, cioè di una legge almeno astrattamente vendicabile (3),

(1) *Émot. et volonté*, Chap. XV, p. 256; inoltre, p. 275 seg. p. 453. — *Mental and Moral Science*, p. 403, 455, 457.

(2) Vol. IV, p. 171.

(3) Vol. IV, p. 104.

sebbene in seguito la psiche si atteggi da sè e funzioni nella direzione delle disposizioni psichiche giuste, indipendentemente dalla presenza reale della minaccia, che prima la determinava (1). Ma, come già notammo, pel Bain l'obbligatorietà delle regole morali non è solo un prodotto della paura, ma di un'imitazione, di una riproduzione dell'autorità esteriore, di una ripetizione du dehors par le dedans (2), e, con una certa analogia, per l'Ardigò la Giustizia del foro interno emerge nella coscienza essendovi *proiettata* dal fatto esteriore della convivenza e della reazione sociale, e quindi la giustizia del foro interno è come può e deve essere la giustizia del foro esterno proiettata nel campo dell'interno (3), poichè l'idealità sociale è null'altro che l'*impronta* nella psiche singola di un dato uomo, *della Legge o del Volere sociale subordinante* (4); egli è come dire che l'ordine dei fatti sociali è diventato un puro ordine ideale (5). Ed è appunto questa *imitazione*, questa *impressione interna*, la ragione per la quale l'idealità sociale nella psiche o nella mente dell'uomo non si presenta come una *semplice verità logica*, ma sì come *qualche cosa che s'impone*, cioè come una legge che la domina da un'altezza superiore, e accompagnata dalla minaccia di una sanzione vendicatrice, ossia, non come una semplice idealità qualunque, ma *come una Giustizia* (6).

La coscienza non resta però passiva imitatrice dell'auto-

(1) Vol. IV, p. 171.
(2) Guyau. *Morale angl.*, p. 142.
(3) Vol. IV, p. 106.
(4) Vol. IV, p. 50.
(5) Vol. IV, p. 85.
(6) Vol. IV, p. 50.

rità esteriore, poichè questa in ultima analisi trova la sua origine nei nostri sentimenti morali; quindi, se è vero che le idealità sociali debbono essere nella mente del singolo come l'eco o la soggettivazione o il pensiero del fatto oggettivo reale dell'ambiente che determina il suo lavoro intimo (1), d'altro lato la giustizia che domina in una società si deve in ultimo alle disposizioni psicologico-morali degli individui le quali ne sono la potenzialità inconsapevole; e, una volta che la giustizia sociale è divenuto un fatto statico atto ad informare di sè la coscienza dell'individuo vivente sotto il suo regime, questa coscienza concorre a mantenerla nell'essere suo, e ciò più o meno consapevolmente (2).

Ma l'attività del soggetto non si ferma qui, perchè la sua disposizione morale, sebbene dipenda sempre in ultima analisi dalla causazione costringente della sanzione dei reagenti sociali, non ne dipende sempre direttamente. Può anche dipenderne solo indirettamente; anzi, così avviene nel maggior numero dei casi, e in forza delle due leggi psicologiche della somiglianza e dell'imitazione (anche il Bain ammette la formazione di « punti di coscienza per estensione o deduzione (3) » poichè per la natura intima della sua costituzione psichica, l'uomo, formatosi una idealità qualunque, l'applica poi non solo ai medesimi particolari onde l'ha tratta, ma anche ai somiglianti particolari. Il che poi non è che una specialità della legge naturale universa, onde una forza, determinata che sia, imprime il suo ritmo caratteristico a tutti gli esseri simili (4).

(1) Vol. IV, p. 51.
(2) Vol. IV, p. 56-57.
(3) *Émot. et Volonté* p. 458.
(4) Vol. IV, p. 176, pag. 51.

Arrivati a questo punto un nuovo orizzonte ci è dato di scorgere: noi superiamo gli angusti cancelli della coscienza schiava che rappresenta il grado più basso del carattere morale, avente solo la proprietà negativa dell'astensione da azioni immorali in vista di punizioni, per entrare nei confini di quella che fu detta indipendente, poichè nella formazione progressiva della coscienza morale vanno distinti, secondo le acute analisi del Bain (1), tre stadii, tre momenti essenziali di essa: la coscienza del fanciullo e del criminale che non conosce che la paura della punizione, la coscienza del cittadino che accetta i doveri sociali e li osserva con piacere, e la coscienza indipendente personale, idiosincratica, che si allontana dalle nozioni dei doveri accettati dalla comunità di cui fa parte, sia rinunziando a ciò che esse impongono, sia costituendosi delle nuove obbligazioni. Mentre, scrive infatti l'Ardigò, pel vizioso l'idealità sociale agisce come *energia eteronoma* che lo domina suo malgrado (coscienza del fanciullo e del criminale), nel virtuoso acquista una *energia autonoma* (2), onde, scomparsane l'indole ignobile del principio dal quale deriva e del procedimento forzato della sua produzione, si trova essere invece nella coscienza la sua virtù naturale e non una violenza di fuori (3) (coscienza del cittadino), e talvolta si fa il bene astraendo dalla società, e quindi dalle sue leggi positive, anche se queste non considerano una data azione come ingiusta (4) (coscienza personale).

(1) Op., cit. p. 452, seg.
(2) Vol. III, p. 246.
(3) Vol. IV, p. 103.
(4) Vol. IV, p. 173.

Ed è qui che si presenta nel suo massimo grado, in tutta la sua potenzialità, l'attività, l'obbedienza operosa del soggetto morale. Essendosi esso adattato all'ambiente morale, la sanzione esterna diventa inutile, superflua. La coscienza si stacca da essa, e sembra che dia la legge a sè stessa, giacchè la legge si è in lei incorporata, è diventata sua natura. L'osservanza della norma etica si effettua per un alto sentimento di una necessità ad essa inerente, superiore a qualsiasi volere, e che esige che venga rispettata.

Inoltre, come lo scolare che mentre accetta, sul principio senza esame, ciò che gli si insegna, arriva poi a credere o a rigettare in seguito alle ricerche proprie ciò che gli si era insegnato, l'individuo esaminando la legge ed i suoi scopi, può trovare non giusto, non rispondente ad una necessità intrinseca ciò che si prescrive e può chiederne la riforma o l'abolizione, può quindi formarsi da sè un ideale morale superiore, tale almeno da lui ritenuto, e che egli impone a sè stesso colla stessa forza colla quale gli potrebbe essere imposto un comando della società. Onde egli sente anche in questo caso il carattere obbligatorio, imperativo della sua prescrizione, con soddisfazioni e con rimorsi identici a quelli che gli procura l'osservanza e la trasgressione dei precetti sociali.

Ma una tale dottrina per quanto sia vera e stia a segnare il momento genetico e il processo formativo dell'obbligazione morale, ha bisogno di essere corretta non solo dal punto di vista filosofico in quanto deve essere messa in relazione colle leggi supreme del cosmo, ma anche da un punto di vista strettamente scientifico in quanto vi si deve tener conto del momento dinamico, evolutivo della coscienza mo-

rale, del sentimento del dovere; l'associazione individuale vale a dire, deve essere integrata con la legge dell'eredità se si vuole che la teoria abbia un fondamento solido, resistente ai colpi della critica spiritualista. L'esperienza individuale consolidata magari dalla semplice continuità intellettuale deve riprofondarsi nell'esperienza collettiva della specie. La semplice associazione nella mente dell'individuo non può darci una necessità durevole perchè l'analisi può sciogliere l'illusione: alla semplice necessità mentale va sostituita non solo una necessità fisica, ma una necessità fisica che ha un fondamento oggettivo, intrinseco nella stessa natura delle cose, quindi insuperabile, invincibile. Ed è nella dottrina dell'evoluzione che l'associazionismo trova il sostegno più solido della teoria, in quanto l'evoluzionismo trasfonde la psicogenesi nella biogenesi. L'associazione è incompleta poichè si ferma alla superficie dei fenomeni psicologici, non si profonda nella ricerca del loro correlato biologico che ne è la base e che nelle sue connessioni nervose ci dà il lato oggettivo del principio psicologico dell'associazione.

E più che nel Darwin, è nello Spencer che vanno cercati gli ulteriori sviluppi e perfezionamenti della dottrina, poichè se pur per il Darwin (1) il sentimento del dovere non è più altro che un istinto, l'espressione della lotta di istinti più persistenti contro meno persistenti, la manifestazione nell'individuo della forza del passato, delle l[illegible] z accumulate, organnizzate ed ereditate, la s[illegible]

(1) *Origine dell'uomo*, trad. it p. 71 seg. [illegible] osservare che mentre il *dovere* è una *pura* [illegible] trariamente un contenuto sociale.

pur sempre inferiore a quella dello Spencer non solo perchè non mette in rilievo il processo formativo del sentimento del dovere, ma ancora per altri elementi che lo Spencer vi porta, e in particolare perchè la teoria di questi, con mirabile accordo con tutto l'insieme delle sue dottrine, ha a pernio quello che solo può costituire il punto d'appoggio per la costituzione di un sistema filosofico positivo, realistico, e sul quale noi crediamo non si insista mai abbastanza, la legge di causalità naturale. É questa per lo Spencer la vera base della coscienza morale, quella che le dà a così dire la caratteristica, il timbro della moralità. Egli pur riducendo l'obbligazione morale ad una necessità biologica, fisica, ad una inclinazione (la quale però è di una specie elevata e complessa, differenziantesi quindi dalle tendenze di specie più basse e più semplici) (1), nota nel sentimento del dovere un duplice elemento (2), il *senso di coercizione*, derivante dall'esperienza delle varie forme di sanzioni sociali, e, ripigliando la dottrina del Butler ed avvicinandosi in certo modo a Kant, l'*idea di autorità*, venuta associandosi coi sentimenti ultimi sviluppati, più complessi e più rappresentitivi, come guida della vita; poichè le esperienze accumulate hanno prodotto la coscienza che la direzione pei sentimenti che si riferiscono a risultati lontani e generali è usualmente più appropriata ad apportare benessere, che la direzione pei sentimenti da soddisfarsi immediatamente. È quindi questa dell'autorità, un'idea che si aggiunge solo in uno studio avanzato dell'evoluzione morale, propria del motivo morale, espressione del sentimento veramente

(1) *Morale* di KANT. Revue Phil. Vol. XXVI, 1888, pag. 16 seg.
(2) *Basi della morale*, trad. it. pag. 150 seg.

morale del dovere, quando cioè si agisce non in considerazione di sanzioni, non in considerazione degli effetti estrinseci ed accidentali delle azioni, ma dei loro effetti intrinseci, della loro intima natura. Questo motivo morale emergendo solo lentamente fra mezzo ai motivi politici, religiosi e sociali, partecipa per lungo tempo di quella coscienza di subordinazione a qualche agente esterno, che è unito con quelli; diventando però man mano distinto e predominante, perde questa coscienza associata, e si indebolisce così il sentimento di obbligazione. Il senso di coercizione è quindi unito provvisoriamente e indirettamente ai sentimenti morali, esso è transitorio e destinato a sparire; e non solo per la ragione suddetta, ma anche perchè, siccome la persistenza nel compiere un dovere finisce per produrre piacere, deve in fine venir meno nel motivo l'elemento di coercizione e l'atto deve compiersi senza alcuna coscienza di obbligazione a compierlo: col completo adattamento perciò allo stato sociale, esso dovrà sparire. Allora i sentimenti morali guideranno gli uomini così spontaneamente ed adeguatamente come ora le sensazioni, la facoltà sarà così uguale alla sua funzione, che la condotta morale sarà la condotta naturale.

Tale la dottrina dello Spencer sulla quale, pur convenendo nelle linee generali (1), non si può però non osservare che

(1) Non essendo questo il luogo per un ampio esame della teoria dello Spencer, ci asteniamo dal muoverle alcune critiche; dobbiamo però fare le nostre riserve sul modo col quale lo Spencer intende o sembra intendere l'eredità morale. Noi riteniamo non si possa parlare di vere intuizioni morali, giacchè l'idea e i sentimenti morali non essendo dei fatti semplici legati agli organi, ma virtù astratte, fatti complessi rispecchianti tutta la vita sociale particolare, immensamente complicata e varia, non possono essere ereditati come veri istinti morali specifici, ma semplicemente come tendenze preparanti e cooperanti all'acquisto della moralità. Si ereditano

essa non distingue con precisione tra il senso di dolore e di coercizione prodotto dal pensiero della sanzione, che è proprio di un grado basso del carattere morale, ed il sentimento di obbligazione veramente morale, che fa agire solo sotto l'impulso di una elevata, intima necessitá, quale è data dall'istinto permanente del suo essere morale. Quegli stesso che ha non solo una coscienza adattata al suo stato sociale, ma che è riuscito altresì a formarsi una coscienza personale, indipendente, un ideale morale di vita che lo attrae ed alla cui realizzazione egli intende, non opera forse sotto la pressione di un'interna, sublime costrizione?

L'esercizio *entusiastico* della virtù non include egualmente un alto sentimento di un dovere da compiere? Noi crediamo che prima che il regno dell'automatismo possa avverarsi, la specie umana avrà forse finito di esistere; fino a quel tempo intanto, pur variando nelle sue modalità, nelle sue estrinsecazioni, non potrà sparire il senso di obbligazione, il quale, in un essere organicamente morale sarà la manifestazione della *vitalità* morale dell'individuo, per la quale egli sente di dover agire nella linea di minor resistenza, di compiere il suo equilibrio fisio-psichico sarà in esso l'espressione della legge suprema di conservazione dell'essere, di conservazione della forza (1).

delle disposizioni morali, delle disposizioni ad essere affetti in un modo più che nell'altro, le quali hanno bisogno però di eccitazioni determinate per svilupparsi, come il germe della pianta ha bisogno di date condizioni fisiche. Ove le condizioni manchino o siano contrarie al loro sviluppo, le tendenze morali possono restare latenti o modificarsi. Si tratta insomma per usare un'espressione dell'Ardigò, di *anticipazioni preparatorie e suggestionatrici* (Vol. IV Il *fatto psicologico della percezione* p. 439 sog. Vol. V. p. 359 seg.). Si potrebbe dire col Littré: « Le moral est inné, la morale est acquisé ».

(1) Per l'Ardigò, come vedemmo, nell'idealità della Giustizia resta per

Se il sentimento del dovere non è dunque che l'espressione di un'inclinazione, di un bisogno da soddisfare, nato in modi differenti, è evidente che esso ha un valore puramente formale, senza un contenuto morale determinabile a priori, che esso non porta in sè alcun criterio che decida sul contenuto delle norme da considerarsi come obbligatorie. Esso non merita quelle parole colle quali Kant gli inneggiava, e che possono essere la manifestazioae di un animo elevato ma non il risultato di una rigorosa analisi scientifica, sia perchè è una forma che può rivestire qualsiasi contenuto, sia perchè anzi, in quanto si presenta come lotta tra due tendenze, è una espressione della nostra immoralità, del nostro istinto morale imperfetto, giacchè la *ratio essendi* della moralità è la mancanza delle lotte nell'adempimento della legge morale.

E tale lotta nasce in gran parte dal fatto che la coscienza morale, se è unica nella forma, è molteplice nel suo contenuto. (1). L'unità dell'io morale non è nè l'unità nativa ed immutabile della metempirica, nè l'unità semplice di un certo *sostanzialismo etico*, ma è un'unità in cui si collegano e si urtano personalità morali differenti. Ogni individuo ha una pluralità di coscienze morali, e questa pluralità corrisponde non solo ai molteplici circoli sociali dei quali egli ha esperimentato le sanzioni, ma anche alle

sempre tanto o quanto una traccia di *timore, in quanto mantiene i* *rattere di Giustizia*, cioè di una legge almeno astrattamente ve Vol. IV p. 104, pag. 84 nota 2. Ammette però, conforme agli ins di Aristotile e di Shaftesbury l'esercizio *entusiastico* del' di essa *colla voluttà di chi agisce amando*. p. 104-105

(1) Confrontisi su questo punto importantissimo, Ardi *latività della logica umana, La Coscienza vecchia e l*

molteplici coscienze morali che sono stratificate nella sua organizzazione nervosa quale eredità del passato.

Dimodochè la coscienza morale dell'individuo è piena di contraddizioni ed illogica; illogicità, che non è, a così dire, che il riflesso della illogicità della vita sociale e dell'antagonismo dei gruppi. Dalla lotta tra due stati della coscienza morale, tra due tendenze, l'una adattata all'ambiente sociale ed alla legge morale che ne è l'espressione, vale a dire storicamente morale, l'altra rappresentante uno stadio superato o non ancora raggiunto dell'evoluzione morale, ovvero della lotta tra due tendenze rappresentanti gruppi sociali diversi ma coesistenti nasce la coscienza del dovere (simboleggiata nel medio-evo nella lotta tra il corpo e l'anima), e, quando alla tendenza più interna, più profonda del carattere dell'individuo, quale che sia rispetto alla moralità storica, si è contravvenuto per obbedire invece agli impulsi del momento, il *me* intimo si ribella e dà quel malessere, quel dolore che si ritiene proprio del rimorso soltanto, da chi ne conserva ancora un concetto mistico (1).

(1) Per l'Ardigò il rimorso si può definire (vol. IV, p. 109-110) « la proiezione nel campo della coscienza del fatto esteriore della punizione inflitta dalla società alla manomissione della Giustizia: e in questo modo; che sia cioè, non la punizione stessa, ma la sua *aspettazione* ». Il Rimorso è un'aspettazione della mente, spiegabile per l'esperienza e per l'associazione mentale, giacchè a forza di osservare nella società che un genere di atti si è seguito da una punizione, nella mente si è formata un'associazione inevitabile..... L'idea dell'atto morale porta meritabilmente l'aspettazione della sua conseguenza. E questa associazione, se è un'aspettazione (ossia una associazione per successivi) è della conseguenza della punizione (ossia la responsabilità del colpevole in faccia al vendicatore della Legge).....» Come vedesi, questa spiegazione è coerente alla sua dottrina dell'obbligazione morale: anche qui egli non supera la *fase* della teoria rappresentata dal Mill (*Phil. de Hamilton*, p. 557-559) e dal Bain (p. 277, op. cit.).

La coscienza morale procede dall'indistinto dell'umanità primitiva e del fanciullo verso una distinzione e specificazione crescente, corrispondente alla distinzione e complicazione dei gruppi sociali ed alle loro relazioni intersociali in essa si stabiliscono dei centri di attrazione e di associazione di giudizi e di regole morali, complicati dalla loro interferenza, dalle leggi dell'imitazione, e dalle impronte peculiari ereditate dall'individuo. Ma insieme colla specificazione e colla complicazione, la coscienza morale del singolo procede altresì, per quanto è possibile, specialmente nell'uomo morale, e ancor più in quegli che essendosi formata una coscienza idiosincratica, s'è dato un ideale morale di vita che tutto lo assorbe, e sotto del quale egli ordina tutti gli altri precetti morali, verso una sua costituzione logica, verso un equilibrio supremo dei vari sistemi di forze equilibrantesi, con un ritorno solo apparente e formale verso il suo primo stadio, solo apparente e formale giacchè quel primo stadio é un indistinto, e manca di ogni complessità e coordinazione, mentre l'ultimo è altamente complesso e distinto, ed intimamente ed organicamente sistematizzato, coordinato ed unificato, in modo che un'azione ad essa contrastante diventa una mera impossibilità; stadio questo che rappresenta un ideale, una tendenza sempre più sviluppantesi, ma che può considerarsi come irraggiungibile; stadio questo, che ci dà insieme colla più inevitabile necessità, il concetto e l'ideale della libertà etica. Così il monismo cosmico trova il suo correlato e la sua espressiome come monismo etico-sociale nella progressiva socializzazione della vita in comune, nella identificazione del singolo col tutto, e come monismo etico-indivi-

duale nella coscienza del singolo, colla formazione del carattere, colla formazione della volontà, colla formazione della libertà etica che rappresentano appunto la coordinazione di principii e di voleri particolari, divergenti e contrastanti sotto un principio unificatore supremo, sotto una norma suprema di condotta, sotto un volere generale intimo, intrinseco all'individuo, che diventa il riflesso di tutto il suo *io,* simboleggiando così nell'unità psichica e morale l'unità del cosmo, anzi, per dir meglio, esprimendo questa stessa unità, in quanto la psiche non è che il prodotto delle trasformazioni e dell'esperienza cosmica, lo specchio dell'universo, e l'etica, come già dicemmo, *il ritmo suo.*

(*Continua*).

A. Bartolomei.

IL VALORE DEL GIUDIZIO NEGATIVO

Per la considerazione che il conoscere consiste nel possedere concetti positivi e che il difficile non sta nel dire quello che una cosa non è ma quello che essa è veramente, si è inferito che il giudizio propriamente detto è sempre positivo. « Quando — scrive il D'Alfonso — si ammette che un dato corpo non è solido, implicitamente si ammette che è liquido o gasoso. Per questa ragione i veri giudizi sono tutti positivi, perchè rigorosamente parlando, lo scienziato deve conoscere quello che una cosa è, non già quello che non è » (1). Anzi, fatto il giudizio positivo, riesce affatto inutile, osserva il D'Alfonso, formulare quello negativo, il quale con parole diverse, per mezzo della negazione, ripete la positività del primo giudizio. Ma perchè il giudizio negativo non dovrà riuscire utile prima che si formuli il giudizio positivo? Perchè il giudizio negativo non dovrà ritenersi un vero giudizio?

Quando si sia detto che un corpo non è solido, non è per questo evidente, ch'esso sia liquido o gasoso, potendo essere, in astratto e indifferentemente, l'uno o l'altro, e occorrerà quindi un secondo giudizio negativo, col quale si escluda che quel corpo sia liquido oppure gasoso. La necessità di questa seconda negazione — e quindi poi anche la necessità del

(1) N. R. D'Alfonso, *Principii di logica reale.* — Roma, Paravia, 1894, pagina 33.

primo — dimostrerebbe che il negare non è inutile; e del resto il progresso del sapere non è forse dovuto alla negazione di giudizi positivi, prima ritenuti veri? Il valore d'un argomento, d'una prova, d'un giudizio positivo, non spicca pur sempre dalla insussistenza del giudizio contrario? Se a un giudizio si contrappone l'assurdo, questo giudizio diventa assiomatico, cioè acquista il massimo grado di certezza e di evidenza. Ma l'assurdo è il massimo grado, se così può dirsi, che la negazione può raggiungere.

Secondo la dottrina ampiamente svolta da Kant e già delineata da Locke, il giudizio positivo è analitico o sintetico, secondo che si attribuiscono al soggetto predicati che già si comprendevano nella nozione del soggetto, o predicati nuovi, che da prima non si attribuivano al soggetto e che ci fanno meglio comprendere la natura di questo. Noi prescindiamo dal valore logico di questa distinzione (1), e ci domandiamo se così definita la natura del giudizio, il giudizio negativo non possa essere, come voleva Antonio Franchi, nè analitico, nè sintetico. Mentre — egli scrisse — il giudizio analitico scompone il soggetto ne' suoi elementi e il giudizio sintetico gli aggrega elementi che pur gli convengono, (riuscendo così l'uno e l'altro giudizio a denotare ciò che il soggetto *è*) il giudizio negativo non ci dice se non quello che il soggetto *non è*) (2), e non può quindi assumersi nè come positivo nè come negativo. Osserverei che, se il dubbio è stimolo alla ricerca

(1) Vedi la critica acuta che ne fa Cosmo-Guastella ne' *Saggi sulla teoria della conoscenza.* — Palermo, R. Sandron, 1898.

(2) A. Franchi. *Sulla teoria del giudizio* — Lettere a Nicola Mameli vol. I, pag. 485-6.

e conseguente occasione di nuove scoperte, la negazione, che in esso si contiene, insieme all'affermazione, come possibile, contribuisce pure essa alla ricerca e alla scoperta della verità, ed è strumento e principio di ricostruzione. Dicendosi ciò che una cosa non è, si viene a preparare l'enunciazione del suo contenuto positivo, che già in parte dev'essere intuito, se si nega un positivo fondamento di certezza. Indirettamente adunque anche il giudizio negativo acquista il carattere di analitico e sintetico, contribuendo essenzialmente all'analisi e alla sintesi propria del giudizio positivo.

La natura del giudizio negativo non deve credersi tanto opposta alla natura del giudizio positivo quanto vi è opposta la forma. La negazione — osservò lo stesso Franchi — involge un'opposizione, un confronto, un paragone, mentre nel giudizio positivo (col quale si compongono le parti in un tutto, o si risolve un tutto nelle parti) non si fa veramente un paragone. Ma perchè, dato il tutto (soggetto) e date le parti (predicati) nel giudizio positivo, non interverrà un vero e proprio confronto? Parrebbe anzi che l'affermazione derivi appunto da questo confronto, per il quale si sia riconosciuta la convenienza del predicato al soggetto. Il giudizio nasce da un confronto in ogni caso, fosse pure un giudizio assiomatico. Se affermo che il *ghiaccio è un corpo solido*, pongo in confronto quel corpo che si dice *ghiaccio* con l'idea astratta che possiede, della *solidità*, la quale, essendomi derivata da sensazioni avute da altri corpi, sussiste anche indipendentemente dall'idea di ghiaccio. Per dir meglio, io confronto la sensazione ehe ho del ghiaccio, in quanto resistente al tatto, con l'analoga sensazione avuta da altri

corpi; e con questi adunque, nel mio giudizio, confronto il ghiaccio, assimilandolo, quanto alla solidità, a loro.

Il giudizio negativo non è dunque, per valore logico, inferiore al giudizio positivo, sia in riguardo al suo ufficio gnoseologico, sia in riguardo alla sua intrinseca natura. Ma quanto al tempo, non è esso posteriore al giudizio positivo, necessariamente presupposto? Tale è infatti la dottrina aristotelica.

Secondo Aristotele, la posizione del soggetto è indispensabile perchè da esso si possa rimuovere qualche attributo, e questa prima posizione è necessariamente espressa nella forma affermativa (1). Sidgwart ed Erdmann negarono pure che il giudizio negativo sia una specie del giudizio legittimo e originale al pari del positivo, e vollero dimostrare che l'oggetto d'una negazione è sempre un giudizio compiuto o tentato, un giudizio positivo. Dicendosi ad es. *Cicerone non fu poeta,* si nega il giudizio positivo *Cicerone fu poeta*, cosicchè quel giudizio negativo non ha per oggetto, propriamente, Cicerone, ma il giudizio positivo contrario, che deve considerarsi come presupposto. E insistono che la negazione non è copula ma toglimento di copula. Evidentemente — come osserva il Bonatelli (2) — si viene così a negare che esistano giudizi negativi, poichè la negazione non può far da copula in nessun altro giudizio, per quanto riflesso! Ma giudizi negativi ci sono; dunque *ab absurdis* la teoria del Sidgwart e dell'Erdmann è in-

(1) Ἔστι δὲ εἰς πρῶτος λόγος ἀποφαντικὸς κατάφασις, εἶτα ἀπόφασις. — Organ. Lib. II, cap. V.

(2) *Rivista italiana di filosofia,* Marzo-aprile 1893. — *Intorno al giudizio negativo.*

sostenibile. Si aggiunga che se col giudizio negativo si nota la ripugnanza (come si suol dire) del soggetto col predicato, si stabilisce tra l'uno e l'altro un rapporto, dato il quale non si potrà negare la realtà di entrambi i termini (e quindi del soggetto) e il loro valore obbiettivo, rispetto al pensiero che concepisce il rapporto.

Non si può giudicare che A non è B, se non dopo aver giudicato che A è A, e che B è B; che A consta di certi elementi, e B di certi altri; che le tali note appartengono ad A e le altre tali a B (1). Ma perchè da ciò si possa inferire che « il giudizio positivo è primario e primordiale in rispetto al negativo, e questo è secondario e successivo in rispetto a quello » occorre provare che l'idea dell'*essere* (quale è compresa nell'affermazione A è A, e B è B) si forma nella coscienza dell'uomo indipendentemente dall'idea del *non essere*, e prima di questa.

Anche risalendo alla formazione delle nozioni che nel giudizio diventano soggetto e predicato, noi vi ritroviamo implicito il duplice carattere affermativo e negativo, cosicchè il valore logico, del giudizio logico, è pur proprio di quel momento psichico in cui s'inizia la formazione del giudizio medesimo.

II.

Affermare e negare (e in ciò pur consiste il *pensare*) sono due aspetti d'un fatto unico, e, come più sopra dicevamo, il grado della certezza nell'affermazione dipende dal grado di certezza proprio della corrispondente negazione. Si cor-

(2) H. Spencer. *Principi di psicologia*, § 426.

rispondono anche i gradi rispettivi della probabilità positiva e negativa. Il postulato universale di Spencer, per cui il massimo dell'evidenza è dato dall'inconcepibilità del contrario (1) non è che un caso di questa legge, che è poi la legge dell'unità del fatto psicologico col fatto logico propriamente detto, ossia la legge dell'unità della psiche.

Per i dati psicologici vale il principio che regge la corrispondenza dei dati o termini logici correlativi, e si noti che sono per sè correlativi due termini anche quando l'uno non è che la negazione formale dell'altro. *Buono e non-buono*, *utile e non utile*, *fecondo e infecondo*, esprimono, sotto la duplice forma, un solo concetto. Parimenti si deve dire dei due concetti analoghi, anzi ogni concetto potendo rappresentarsi con un termine positivo che ha il suo correlativo in un termine negativo, non v'è concetto che non implichi in sè stesso il duplice valore proprio dei termini logici. Ma dunque confonderemo il fatto logico col fatto psicologico? Il *concetto* s'identificherà assolutamente col giudizio? Questo consisterà in una pura e semplice associazione mentale?

III.

Non v'ha giudizio, secondo il Rosmini, senza l'assenso; e ciò vuol dire ch'è insufficiente e inesatta una definizione del giudizio puramente psicologica come quella di Kant, che definì il giudizio « l'atto per cui si unificano e si separano delle idee » o di Lidner, Drobisch, Lotze, che lo fecero con-

(1) A. Franchi. Op. cit., pag. 333 del vol. I.

sistere nell'atto per cui « si stabilisce una sintesi o una relazione tra due idee ».

Il concetto d'un rapporto è indispensabile al giudizio, ma perchè si abbia il giudizio, il rapporto dev'essere esplicitamente affermato, « cioè riconosciuto come conforme alla realtà, come avente un valore obbiettivo » (1). (Cantoni). Un giudizio inconscio non è un vero giudizio, ma piuttosto un'idea che contiene la materia del giudizio (id.). E poichè una scienza deve mantenere rigorosamente i suoi limiti, è giusto che su questa precisa determinazione dell'atto del giudizio, primo dato della logica, conveniamo.

Il Paulhan considera la percezione come un atto che afferma qualche cosa di qualche cosa: « J'ai un livre devant les yeux, et j'affirme qu'il est jaune. Si nous décomposons ce jugement, nous trouvons que ce que j'affirme est la coexistence d'une sensation réelle (couleur jaune) avec d'autres sensations que j'ai ou que je puis avoir (couleur blanc des tranches du livre, couleur noire des lettres imprimées, sensations de résistence, de poids, etc.). Mais quelle est la nature de l'acte pour lequel je crois que ces diverses sensations sont unies ensemble? Il n'y a pas autre chose dans l'esprit que la cohésion de ces diverses sensations.... Le jugement se réduit donc à une association d'images, momentanément indissoluble: il s'accompagne souvent d'une affirmation exprimée par des mots pensés, prononcés ou écrits (une proposition verbale) mais il peut exister indépendamment de toute expression, il peut ne consister qu' en

(1) C. Cantoni. *Corso elementare di filosofia.* Vol. 1°, Hoepli, Milano pag. 49.

images». » (1). Noi però ci domandiamo: L'affermazione del colore del libro non è forse un atto riflesso *nuovo* rispetto alla pura associazione delle sensazioni di cui esso è l'oggetto? Le imagini come tali sono la materia della nostra affermazione, non l'atto in cui questa consiste. L'affermazione per cui si rivela tra due o più cose una relazione di somiglianza, di contiguità o di successione, è *l'effetto* dell'associazione delle imagini presenti al nostro spirito (2), ma come e perchè confondere l'effetto con lo causa?

La forma che noi diamo ai nostri dati percettivi, è un fatto di cui non si può disconoscere il valore: dov'essa manchi (e sia pure, questa, una convenzione) non si ha giudizio propriamente detto, a questo richiedendosi un'espressione formale, esplicita. Nel caso che la forma esplicita manchi, intravederemo il giudizio come possibile, come potenziale, ma non avremo un giudizio reale, in cui il dato sensibile sia subordinato coscientemente e volontariamente, in modo riflesso, a un'idea astratta: non avremo propriamente « una classificazione di questa cosa o delle sue determinazioni nell'essere » (3). Il giudizio è la funzione logica della percezione intellettiva, ossia di quella percezione per cui la sensazione è integrata con dati astratti che già possediamo, per quel senso della verità che è stimolo costante all'attività dinamica della nostra ragione.

L'associazione mentale anche intesa nel suo più intimo

(1) F. Paulhan, *La psychologie de l'esprit*, — pag. 73.
(2) H. Spencer, Op. cit., § 426.
(3) L. Ferri, *La psicologia dell'associazione*. Roma, fratelli Bocca, 1894 pag. 250.

significato di *confluenza* (1) o di *continuità dinamica* (2); non ci dà *per sè* il vero e proprio giudizio logico, potendosi associare fra loro idee di cui non si avverte il rapporto. Se prescindessimo da questa esplicita coscienza del rapporto dei dati associativi e dalla loro enunciazione, altereremmo la continuità dei fatti psicologici e logici, ed eviteremmo una *distinzione* che è scientificamente importante e necessaria quanto è obbiettivamente reale.

Ma questa distinzione scientifica obbiettiva è poi tale da distruggere l'unità vera de' due fatti, psicologico e logico, e l'unità iniziale e continua dell'affermazione e della negazione?

IV.

Già a definire il giudizio è necessario, come osserva il Bonatelli, ricorrere a una scienza ausiliaria (psicologia, metafisica, linguistica), essendo il giudizio, per la Logica, un dato *primitivo*. Nè con ciò veramente si alterano i limiti delle due scienze — la logica e la psicologia — poichè anzi è ufficio delle scienze, illuminarsi a vicenda. Ora, questa necessità di ricorrere alla psicologia per dare una definizione compiuta del giudizio, dimostra per sè stessa come il fatto psichico che precede il giudizio, venga, direi quasi, a compenetrarvisi.

Due fatti possono essere collegati fra loro da un intimo rapporto di efficienza, ossia di continuità dinamica (3) senza tuttavia presentare, oltre alla successione, altro intimo rap-

(1) R. Ardigò, *L'unità della coscienza*. A. Draghi, Padova, 1898.

(2) G. Marchesini, *La crisi del positivismo e il problema filosofico*. Torino, Fratelli Bocca, 1898.

(3) Cfr. *La Crisi* ecc. sopra citata.

porto di sostanziale somiglianza; allora l'uno può considerarsi come più distinto e indipendente dall'altro che non quando questo intimo rapporto di somiglianza sussista, nel quale caso possiamo considerare i due fatti come due momenti d'un fatto unico. Ciò può applicarsi alla *continuità* esistente tra la percezione, anzi tra la senzazione e il giudizio: questo è l'integrazione formale di quella; la sostanza è comune.

Data la forma, poichè questa sarebbe nulla senza un contenuto, è pur giusto spiegare la forma per il contenuto.

Il giudizio integra la percezione, e questa integra la sensazione, che nel suo primo inizio è un'intuizione (1). In ciascuno di questi momenti (a parte la forma) si ha l'inizio dell'affermazione e della negazione, poichè questi varii atti psichici, graduali, sono altrettanti atti di distinzione, per cui si esercita la funzione dell'unire e del separare, prodria esplicitamente del giudizio.

Il cangiamento è legge delle psiche come della natura universale, e se la coscienza è essenziale a ogni cangiamento psichico, è naturale che, dato il cangiamento psichico, se ne abbia coscienza. Anche se due stati psichici non si distinguessero fuorchè per il rapporto di successione (rimanendo, per ogni altro rispetto, identici), noi avvertendo questa loro differenza nel tempo, troveremo nel simile il diverso, e verremo implicitamente a *negare* che l'uno si confonda con l'altro.

Questo giudizio implicito (non sappiamo trovare un'altra espressione che meglio rilevi il nostro pensiero) non è, ne

(1) Vedi il notevole articolo del prof. F. MONTALTO circa il fatto dell'*intuizione* nel volume « Nel 70° aniversario del prof. R. Ardigò ». — Roma, Fratelli Bocca, 1898.

conveniamo, un vero e proprio giudizio logico, ma è tuttavia un momento essenziale della funzione giudicatrice, come la fecondazione del seme è un momento essenziale del fatto del nascere. Alla realtà complessiva del giudizio non può sottrarsi questo momento pur reale, in cui il giudizio è preparato e quasi direi potenzialmente contenuto. Questo giudizio, implicito, *spontaneo e istintivo* (Ferri) è già un elemento del giudizio compiuto, di cui possiede il duplice valore positivo e negativo. La funzione giudicatrice, sotto questo rispetto, può ritenersi, secondo un'osservazione del Nagy (1), come un fondamentale aspetto o modo informante la nostra attività mentale; essa poi è un'unità tanto psicologica quanto logica.

Una sensazione pur non avendo per sè un esplicito ufficio intellettuale, se non quando diventi percezione, ha però sempre un *tono* o *colorito* onde manifesta una forza d'attrazione o di repulsione, le due forme fondamentali del sentimento. Ma affermare e negare è pure un produrre e un escludere o respingere (2).

Anche la distinzione di soggetto e oggetto che si comprende nella sensazione (3) e che diventa esplicita nella percezione, pone il fondamento del giudizio, e assume altresì, secondo il Tarde, il valore d'un giudizio quel discernimento che è implicito nella sensazione: « Tout animal qui *reconnaît* sa proie affirme, *in petto*, que ce qu'il voit est

(1) A. Nagy, *I primi dati della logica*, Riv. it. di fil. — gennaio-febbraio 1894.

(2) F. Fiorentino, *Lezioni di filosofia*, pag. 112 e segg.

(3) *Crf. Rivista it. di fil.*, il mio articolo « Oggetto e soggetto della sensazione ». — marzo-aprile 1898.

semblable à ce qu'il a déjà vu et mangé, et tout animal qui *discerne* telle espèce de nourriture comme n'étant point celle qui lui convient, fait une proposition *negative* sans le savoir. *Tout discernement implique une négation, comme toute reconnaissance une affirmation* (1).

Il sentimento non è il giudizio, ma concorre con questo a determinare l'attività dell'uomo. « Qu'est ce que le sentiment ou la passion, si ce n'est une sensation, ou une image, ou une agrégation de sensations et d'images, en tant que désirées ou répoussées, et désirées ou répoussées en vertu de jugements? » (2) Il sentimento-sensazione non si deve confondere col sentimento-idea, o emozione, ma se la sua origine psichica coincide con l'origine della sensazione e se ha sempre la virtù di ammonire e dirigere, comprende embrionalmente il principale carattere del giudizio.

Non è certo facile impresa fissare un momento qualsiasi d'un complicato processo psichico senza aggiungervi ciò che immediatamente succede come sua integrazione, e ciò avviene anche nell'analisi de' momenti successivi del fatto del giudicare. Ma questa legge dell'integrazione alla sua volta ci spiega come il giudizio (che deriva dal senso come ogni atto mentale) abbia ne' suoi antecedenti non già dei fatti che gli siano estranei, ma elementi integrativi, o, come sopra dicevamo, elementi veri e propri della sua complessa ed effettiva realtà. Ancora. Se il giudizio appare da un lato l'antecedente necessario del concetto, e questo alla sua volta appare d'altro lato l'antecedente necessario del giudizio, ciò avviene perchè il prodotto della distinzione si va alternativamente fissando in

(1) TARDE, *L'opposition universelle.* — Paris, Alcan, 1897, pag. 163-4.
(2) Id. pag. 170.

giudizi e concetti, corrispondenti alle successive analisi e sintesi. Tra giudizi e concetti persiste una continuità dinamica per cui gli uni diventano funzioni degli altri.

È poi infine per la legge dell'integrazione che possiamo ammettere (sotto un certo rispetto) col Wundt, che nella sensazione siavi già il ragionamento, l'integrazione succedendo necessariamente e immediatamente, e con essa il giudizio, positivo o negativo.

V.

Per la genesi psicologica unitaria del giudizio affermativo e negativo si comprende altresì più e meglio il valore gnoseologico e pratico del giudizio in generale e del giudizio negativo in particolare.

Ogni giudizio è, la risoluzione d'un dubbio (1), è « l'atto con cui la mente afferma la relazione che ha un'idea con un'altra idea effettuata in un soggetto reale ». Ogni nostro giudizio enuncia qualche fatto (vero o supposto) o qualche legge (vera o supposta) del mondo reale » (2).

Le definizioni ontologiche del giudizio (3) non rappresentano l'intiero fatto del giudicare, questo essendo innanzi tutto psicologico. Dicendosi che dai rapporti reali delle cose si eccita la nostra funzione giudicatrice, non si dice ancora che cosa questa sia (Wundt), ma il giudizio

(1) Crf. i miei *Elementi di logica.* — Firenze, Sansoni, 1896, pag. 44.

(2) G. M. Bertini, *La logica.* — Paravia, 1880, pag. 165.

(3) Citiamo le definizioni dello Schleiermacher e del Trendelenburg per cui « il giudizio è una forma di pensiero che corrisponde alla unione reale delle cose » e quella dell'Ueberweg per il quale l'essenza del giudizio sta nella « scienza della validità obbiettiva di una unione soggettiva di rappresentazioni ».

non può definirsi senza riguardare questo suo carattere oggettivo non meno importante che quello soggettivo. Anche se la relazione da esso espressa apparisse puramente mentale, trarrebbe però la sua origine del materiale sensibile, obbiettivo, che raccogliamo fino dai primordi della nostra vita psichica.

Nei dati psichici persiste un'energia che determina la loro continuità (ed è per sè stessa una continuità dinamica) dal primo momento dell'intuizione al più complesso giudizio: questa continuità psichica rispecchia la continuità naturale ed è fondamento di conoscenza (1). Essa è la forma generale ma più intima d'ogni associazione, anche di quella *per contrasto*, fondamento del giudizio negativo. Sono psichicamente continui anche due elementi che logicamente si escludono: onde ci pare che il giudizio dovrebbe definirsi come *un atto con cui si dà una forma esplicita a un rapporto di continuità psichica*. Per il valore obbiettivo di questa continuità si affermi che una cosa è, o si affermi che una cosa non è, si compie un atto di vera e propria credenza che ha per oggetto una cosa, come la percezione da cui deriva. Da ciò, come dalla continuità esistente tra il sentire, l'intendere, il giudicare, trae importanza non solo psicologica e logica, ma eziandio pratica, il giudizio.

VI.

La vita si regge sui giudizi che facciamo circa i fatti e le cose, il nostro me e il mondo esteriore; e tanto più si dirà saggia la vita quanto più maturi saranno i giudizi

(4) *La crisi* ecc.

che la ispirano. « In tutti gli atti che gli uomini fanno per raggiungere i loro fini e le loro felicità, si può riconoscere la conseguenza di un giudizio » (1). I nostri apprezzamenti circa il carattere altrui e nostro partono sempre dal presupposto di questa intima corrispondenza tra il pensiero logico e l'atto pratico; e per influire sulla condotta altrui e nostra, per creare o distruggere determinate abitudini, sentiamo sempre il bisogno d'influire innanzi tutto sul pensiero. Le convinzioni che dànno tanta tenacia e coerenza alle azioni, sono infine giudizi, direi quasi, consolidati, per una forte associazione, i cui elementi sono compenetrati da una così profonda continuità che nè lo sforzo di separarli nè l'azione suggestiva dell'esempio e della parola altrui valgono a dissociarli.

Da ciò appare, osserva giustamente il D'Alfonso, « l'intimo rapporto che passa tra una grande intellettualità e la vita pratica » (l. c.). Ma anche scendendo tra gli animali, dove pure ci ripugnerebbe ammettere l'esistenza e la possibilità di giudizi che non fossero puramente meccanici, troviamo l'istinto nel giudizio: i loro atti equivalgono a un linguaggio che esprime alcuni nessi logici: se schivano i pericoli e compiono movimenti per prepararsi il nido o per andare in cerca del cibo e per conservarsi, ciò avviene perchè anche i loro atti derivano da un giudizio. « La formica che va in cerca del frumento, riconoscendo in questo la proprietà di nutrire, non solo compie un lavoro giudicativo ma anche un atto col quale manifesta tale lavoro psichico » (id.). Ciò a dir vero è piuttosto pro-

(1) D'Alfonso, Op. cit., pag. 38.

blematico, e trattando della psicologia degli animali è molto facile confonderla con quella umana, mentre non abbiamo dati bastevoli a riporre in essi tutte quelle serie integrative che introspettivamente ritroviamo in noi stessi. Comunque però agisca in essi pure il giudizio (sia ne' suoi primi come negli ultimi momenti), agisce in loro, non meno che il giudizio positivo, il giudizio negativo.

I sentimenti negativi (che implicano giudizi della stessa natura) guidano l'animale e l'uomo continuamente, provvedendo alla sua conservazione. La ripugnanza verso determinati cibi, l'ostilità verso determinati esseri, l'avversione a determinate sensazioni, sono imprescindibili moventi degli atti. Anzi è forse più facile che si fissi nella memoria d'un animale o anche d'un uomo ciò ch'egli non deve fare, che non ciò che deve fare. Forse si deve anche a questo se le leggi hanno sempre assunto una forma negativa, proibitiva. È probabile che in generale si tema più il dolore, di quello che non si ami e ricerchi il piacere. Molte volte però la negazione riesce più difficile che l'affermazione, il dissentire più che il sentire, poichè a dissentire può esser d'uopo l'intervento dello spirito critico, mentre l'assenso può dipendere dalla mancanza di questo.

Tuttavia non si deve confondere il *no* del bambino col *no* dell'adulto; il *no* del bambino è più sentimentale che intellettuale e in ogni caso è meno intellettuale che nell'adulto. Il *no* dell'adulto è effetto del calcolo : quello del bambino può essere effetto del calcolo: quello del bambino può essere effetto del calcolo (specialmente quando è negazione cosciente della verità, quando è *bugia*) e anche di diffidenza, di cieca e irragionevole avversione, di ripu-

gnanza puramente istintiva. Ma il *no* dell'adulto, pur potendo essere frutto d'un calcolo odioso (come nella menzogna, nell'ipocrisia, nella calunnia) proviene però da una successiva educazione del *no* del bambino: nè importa poco sapere bene avviare nel bambino il senso e la volontà della negazione, allo scopo di modellarne il *carattere.* Questo è, dopo tutto, un sistema compiuto di affermazioni e di negazioni, di *no* e di *si*, ma sopratutto di *no.* L'uomo debole consente facilmente: non così l'uomo tenace ne' suoi propositi, fiero del suo contradire. Date a codesti propositi un alto valore etico, e in lui avrete rappresentato il tipo della virtù.

Che anzi la virtù può non solo definirsi come *l'abitudine del bene* (Aristotele) ma anche (e forse più propriamente *l'abitudine di respingere ogni tentazione a mal fare*; essa è, in atto, la *negazione costante del male*, qualunque sia la forma che il male o il bene rivestono. Anche una sola) negazione può in sè racchiudere tanta elevatezza di sentimento e fermezza di volontà, tanta coscienza morale, da manifestare per sè tutta l'indole dell'individuo, tutto il potere proprio del suo spirito. Il « no » di Fabrizio, di Lucrezia, di Galileo, di Giordano Bruno, dei martiri cristiani, il « no » dei rivoluzionari della nostra patria quando si preparava la libertà, non ha forse in sè stesso il valore della virtù giunta al suo apogeo, e già profondamente radicata nel loro spirito?

Il « no » è la radice logica d'un alto sentimento di sè e delle cose, è come dicevamo fin da principio, la prova d'un alto grado d'energia.

Tra le varie specie di negazioni anche abituali (a cui s

riferisce il *carattere)* vi è pure il *no* dell'ignorante che conserva il suo invincibile attaccamento al pregiudizio; il *no* dell'uomo crudele che non conosce gli stimoli della pietà; il *no* che respinge ogni buono e generoso consiglio; il *no* del delinquente alle leggi più umane. Ma il *no* dello scienziato contro l'errore può costare (e la storia ne è maestra) incredibili pene; hanno in generale maggior fortune coloro che accettano le dottrine dominanti che non coloro che per un'alta coscienza d'un nuovo vero, tentano demolirle.

Il *no* è talora il frutto d'una deliberazione laboriosa, d'un pensiero lungamente travagliato dal dubbio e illuminato infine da una poderosa luce di certezza indistruttibile: è una scelta che può costare sacrificî frequenti, alienando da chi lo pronuncia quelli che affermano. Ciò può avvenire anche per il *sì*, ma questo è piuttosto il motto del seguace che non del martire; non è il segno della lotta. Per compiacere altrui, si afferma: per combattere, si nega.

G. Marchesini.

L'UOMO PRIMITIVO. (*)

Che è l'uomo primitivo?

Bisogna concepire la difficoltà di tal dimanda. Bisogna fare astrazione dall'uomo d'oggi, che nasce in questo ambiente intellettuale. Tal difficoltà fu compresa dal Vico nella « Scienza Nuova ». Egli dice: noi non possiamo formarci un'immagine dell'uomo primitivo; possiamo intenderlo per via d'astrazione. Il Vico si discosta da coloro che fanno nascere l'uomo con idee più grandi delle nostre. Egli dice che l'uomo primitivo altro non avea che il senso, ammettiamo, senso più robusto. La sua attività solo in esso si dovea concentrare: e i selvaggi nell'odorato, nell'udito, nella vista sorpassano i civili, e i viaggiatori ne restano stupiti. Accostando l'orecchio a terra sono capaci di udire suoni lontanissimi: avvertono con l'odorato se sia passato per quel luogo qualcuno della loro stirpe. Dove non si è sviluppata la ragione, il senso è più robusto. Ma non dobbiamo credere che presso i selvaggi possiamo trovare l'analogo dell'uomo primitivo: l'analogia corre fino a un certo punto (1). Non tutti i popoli selvaggi si trovarono

(*) Vedi il nostro studio: *I fattori esterni ed interni della storia*, pubblicato nella « Rivista di Filosofia e Pedagogia », anno I, fasc. I e II.

(1) Osserva il Vico non potersi far paragone de' primi uomini delle razze coi nostri idioti e villani, che non san di lettere, e neppure co' più barbari abitatori delle terre vicine a' Poli, o de' deserti dell'Africa e dell'America; de' quali i viaggiatori pur ci narran costumi cotanto esorbitanti

nello stesso stato, in cui si trovano oggi: nell'America centrale c'era una volta una grande civiltà, spenta nelle guerre posteriori. Nell'uomo primitivo, per contrario, bisogna non supporre alcun precedente di civiltà: nella stessa Australia oggi, invece, restano i frammenti nella vita d'una civiltà che fu. Bisogna rifare l'inizio della civiltà: si può intendere, direbbe il Vico, ma non si può immaginare (1). Manca nel popolo primitivo il legame di causalità; vi sono alcuni

dalle nostre ingentilite nature che fanci orrore; perchè costoro pur nascono in mezzo a lingue, quantunque barbare, e sapran qualcosa di conti e di ragioni. Così sono tutto altro che uomini primitivi i Germani di Cesare e di Tacito, e gli altri popoli, di cui gli antichi scrittori ci lasciarono ricordo.

(1) Sino a pochi anni or sono pareva che uno de' còmpiti principali della etnografia fosse lo scoprire e lo studiare i popoli primitivi: come se ne' moderni selvaggi si vedesse un esempio delle condizioni primitive di noi stessi. Questi selvaggi, secondo le vecchie teorie, erano veri figli della natura, che non tòcchi da civiltà straniera si erano sviluppati da sè stessi; un profondo abisso li separava da' popoli civili. Oggi, invece, non sappiamo indicare con certezza le vere differenze fra gli uni e gli altri; gli antichi criterj non ci servono più: la stessa scrittura non è il privilegio de' popoli civili; molti de' così detti popoli primitivi scrivono o hanno ottimi surrogati della scrittura; gli abitanti della Polinesia hanno una memoria così tenace, una tradizione così ricca e così varia da non temere il paragone co' nostri analfabeti. Oggi è quasi impossibile trovare esempio d'un popolo primitivo esente da influenze straniere. Della « letteratura » degli Suahell, abitanti della costa orientale della parte meridionale dell'Africa tropicale, quale fu pubblicata dal missionario inglese Steere, una parte è di origine araba, un'altra di origine indiana, e solo un decimo è indigeno e veramente africano. Così dicasi per la forma della casa (« tembe »), per le porte (a pernio e a due battenti), per gli elmi a cresta, e per altri elementi etnografici. Così spetta all'egittologo dire se la tecnica del ferro in Africa abbia avuto un'esistenza plurimillenaria, e gli Egiziani, giunti dall'Asia nella regione del Nilo, l'abbiano appresa dai loro vicini meridionali, e poi trasmessa a Nord. (In particolare su le *influenze straniere in Africa*, ved. un recente studio di F. von Luschau in « *Vestermanns Monatshefte* » di Braunschweig.

selvaggi che s'accorgono mancare alcuno della loro tribù solo perchè non ne vedono l'immagine, non già perchè trovano mancante il numero (1). In loro non c'è astrazione, ma solo l'immagine. Essi non discernono ciò ch'è cosa naturale da ciò ch'è soprannaturale. Un viaggiatore domandò ad alcuni negri che cosa pensassero del sole nella notte: non seppero rispondere niente: non sono nemmeno capaci della supposizione. Lo spirito nel suo primo stadio non ha nessuna idea: ha rappresentazioni, immagini singole: manca a lui la classificazione. L'idea astratta, il concetto non nasce, finchè non nasce il lavoro mentale, finchè lo spirito non si ripiega su di sè stesso (2). L'uomo primitivo non è capace di aggruppare più rappresentazioni; comincia egli però col fare dei confronti. Alcuni selvaggi chiamano la rugiada lo sputo delle stelle. In questo primitivo stadio di raccogliere somiglianze, si rivelano i primi tentativi e ad essi si riferiscono pure le metafore. Il Vico fa un'osservazione, dicendo che i popoli primitivi, assorti nel senso, attribuiscono alla natura l'animalità, credendo la natura tutta nelle loro stesse condizioni. Questa opinione non è del tutto giusta: per-

(1) Il Vico dice: apprendono di più i fanciulli delle nazioni mediocremente incivilite, che non gli adulti selvaggi, l'abito di *numerare*, il cui atto è astrattissimo, e tanto spirituale, che per una certa eccellenza è appellato ragione.

(2) L'uomo primitivo è più occupato di quello che sta di fuori che di quello che sta di dentro. I recenti risultati della linguistica ci avvisano p. e., che nella genesi della parola ariana le flessioni del *parasmâipadico* sono derivate dalle flessioni dell'*âtmanêpadico*, ossia che fu prima il verbo transitivo e poscia l'intransitivo, in cui la qualità e l'azione non escono dal soggetto. L'intransitivo suppone l'autocoscienza, o almeno molte riflessioni le quali non possono essere che il risultato di lunghe meditazioni. (Oppugna la teoria dei Bopp, Schleicher, Curtius ecc., che noi seguiamo, il Merlo, con insufficienti ragioni, nella *Rivista Filologica*, anno XII.)

chè presuppone nell'uomo la conoscenza dell'anima e lo sdoppiamento di essa col corpo, e quindi l'attribuzione di essa alla natura. Or bene, l'uomo primitivo ha egli l'idea dell'anima? No, certo. Essa presuppone uno sviluppo mentale. Prima di tutto bisogna saper distinguere due realtà nella nostra persona; distinzione, che si acquista assai tardi e non per tempo. Riempiamo la lacuna del Vico.

Vi sono fenomeni nella natura che fanno vedere essere una cosa divisa in due: l'uomo primitivo a vedere sè e l'ombra, non sapendo della luce, non sa darsene spiegazione; l'eco diede origine al noto mito della ninfa Eco, perchè quel fatto semplicissimo non si sapeva spiegare. Il fenomeno continuo dello sbocciare dei fiori ha potuto ne' popoli primitivi far nascere l'idea dello sdoppiamento, della doppia esistenza nella stessa cosa. Il Vico non ha badato all'importanza di questo fenomeno nella fantasia dell'uomo e Lucrezio l'avea analizzato. Nel sogno vi par di viaggiare, di camminare, e poi vi svegliate e vi trovate in altro luogo: vi par di avere un *io* in veglia, un *io* nel sogno. I popoli primitivi dànno grande importanza al sogno; anzi alcuni popoli selvaggi si procurano il mezzo di avere dei sogni, credendo quella la vera vita. Nella Bibbia abbiamo grandi esempj: celebre quello di Abramo; anche presso i Greci, il sogno di Patroclo ad Achille; presso i Romani, quello della moglie di Servio Tullio. Cosa succede? Mettete un uomo nella condizione di non saper comunicare agli altri ciò che gli è avvenuto nel sogno e ciò che ha fatto nella vita, questo gli fa credere che vi siano maggiormente due vite. Quindi incominciamo a distinguere due esistenze; ombra e spirito in molti idiomi sono sinonimi (chi volesse

esempj per la nostra lingua, legga Dante): quindi ombra nel sogno: noi allora incominciamo a dire di aver un'anima ed un corpo. Dunque il Vico, dicendo che l'uomo concepisce animata la natura, presuppone un primo stadio, nel quale l'uomo intuisce la divisione, lo sdoppiamento. Se noi oggi non abbiamo potuto definire la realtà indipendente dell'anima, se sia un processo della nostra attività, o sia una sostanza, come pretendiamo che abbia tanto intuito l'uomo primitivo? Havvi alcuni fatti, i quali concorrono a stabilire questi due elementi. Il sonnambulismo, per esempio; là si muove tutta la nostra persona; noi diremo, dopo, che ci siamo sognato ciò che abbiamo fatto, e resteremo stupiti a sentire da altri, che abbiamo operato in realtà (1). Noi non abbiamo coscienza allora; tutti questi fatti avran convinto i popoli primitivi a far distinzione negli esseri di animati e di inanimati. Gli animali anche la fanno tale distinzione; l'uomo naturale ha dovuto farla, almeno come gli altri animali, per la conservazione sua. Il movimento è una delle cause occasionali. Ma con qual criterio distinguerà egli i fatti biologici da' fatti meccanici, perciocchè il movimento è comune ad entrambi? Orbene. Se vede una pietra che cade, un albero che si muove, vede che ciò avviene per un elemento qualunque esterno; non così penserà di un uccello che fende l'aria, di un pesce che guizza nell'acqua. Il criterio per discernere l'animato dall'inanimato è dunque di vedere se si muove da sè, o no: la spontaneità del

(1) Non tutti i sonnamboli, svegliati che sono, si ricordano dell'operato; ma questo accade nel maggior numero dei casi. Si legga la descrizione che dà del sonnambulo Giovanni Ferod da Digne il celebre GASSENDI (*Fisica*, lib. 8., cap. VI, sez 3); altre ne raccolse da autori diversi il MURATORI (*Trattato della forza della fantasia umana*, cap. VII.)

movimento è il primo e più elementare criterio per distinguere i fatti biologici dai fatti meccanici. Il Vico erroneamente stima che l'uomo credette in prima che tutto fosse animato; è vero che si sbaglia da alcuni selvaggi nel chiamare animato ciò che non è; ma ciò non deve recar meraviglia, se lo stesso scienziato è nell'imbarazzo di designare nettamente i limiti tra i diversi regni della natura. La prima distinzione, che fece l'uomo fu quella di conoscere che in natura vi è l'animato e l'inanimato.

Lucrezio (*De rerum natura*, l. V) ci dice inoltre, che le immagini della fantasia e poi quelle de' sogni indussero l'uomo primitivo ad attribuire l'immortalità all'anima umana, e prepararono in lui la fede negli dèi. Quando la forma si riferiva all'individuo, ecco l'immortalità; quando l'immagine si riferiva a persona sconosciuta, che manda voci superbe in paragone della faccia maestosa e delle forze non comuni, allora comincia a nascere, a poco a poco, un dio nella mente umana. E vedendo che la forma restava la stessa, si credeva che non potesse morire mai; e poi, perchè avea forze maggiori de' mortali, si credeva che non avesse ad essere sopraffatta, e le si attribuivano fortune migliori de' mortali. C'era una ragione: colui che dorme, non faticando, crede che non fatichi l'immagine. Inoltre quei primi uomini vedevano viaggiare gli astri nel cielo e le stagioni dell'anno rivolgersi con un ordine, e non scorgendone la ragione, ne cercavano un rifugio, attribuendo tutto ciò agli dèi, e credevano che tutto avvenisse per un loro cenno. Ecco la causa della loro ignoranza creare un rifugio, attribuire agli dèi ciò che non si sa spiegare. E il Vico, difatti, chiama la Teologia fisica dei popoli ignoranti. Un'altra ragione, eccola: tenta nella

notte la dubbia mente una ragione per sapere quale sia stata l'origine, quale sia la fine del mondo (1). A tutte queste fasi della fantasia, Lucrezio aggiunge questo desiderio incalzante di saper l'origine e il fine delle cose. Dunque il bisogno della Scienza porta all'Ideale che si chiama Dio. Il timore del fulmine ha sgomentato le menti de' primi uomini, facendo loro creare Iddio. Tutte le spiegazioni che dopo si dettero, furono tutte copiate da Lucrezio.

Il Vico dice che sono i fenomeni dell'atmosfera che costringono i primi uomini a ricoverarsi nelle spelonche; primo Dio è sempre il Giove che lo fulmina, primo governo la teocrazia, prima legge l'oracolo, primi legislatori i sacerdoti, primo culto gli auspicj, o l'arte d'interpretare i cenni di Giove, prima giustizia la pietà o l'obbedienza alla volontà del nume. In questi primi tempi l'uomo non vi parla ancora da uomo, e sta spettatore pauroso de' fenomeni na-

(1) L'uomo, in ogni tempo e sotto qualunque cielo, fu sempre tormentato dalla brama d'investigare l'occulta ragione delle cose, che gli antichi poeticamente favoleggiarono nascosta dietro all'impenetrabile velo della misteriosa Iside: « **Nessuno fra i mortali sollevò il mio velo** » (Iscrizione del tempio d'Iside a Sade). Questa dimanda arcana e terribile noi rinveniamo nelle antiche Upanishad delle Indie ed in alcuni inni della raccolta vedica. Le tombe antichissime di Tebe e di Abido, le vaste necropoli di Saqqarah e di Gizeh, i misteriosi ipogei dell Etruria, abbastanza ci testificano come lo spirito umano non restasse dall'affaticarsi intorno all'eterno enigma. Le tombe, specialmente dell'Egitto, soprabbondano di pitture e di simboli relativi a' destini dell'anima dopo la morte, alle sue pellegrinazioni nei mondi arcani ed ignoti, alle sue ricompense ed alle sue pene. L'*Odissea* omerica (lib. XI) ci descrive un soggiorno, nel quale le ombre si muovono e parlano a guisa di gente viva: PINDARO (*Olymp.* II, 70-80) ci descrive un soggiorno immortale formato d'isole da' frutti e fiori d'oro, i cui felici abitanti si dilettano ad intessere ghirlande di vaghissimi fiori: PLATONE (*Phaed.* par. 64) ci parla di *certe felicità dei beati*, ecc. ecc. (Cfr. E. CAETANI-LOVATELLI, *Thanatos*.)

turali, onde procaccia trarre norma e sicurtà al suo vivere selvaggio. A poco a poco, intanto, si va organando il primo nucleo del vivere civile, e al vago concubito sottentrano i matrimonj e la certezza della prole: alle tende mobili succedono stanze ferme, e indi la certezza de' padri, di cui fanno testimonianza le tombe.

Il duro genere umano si rammorbidisce quando ci è un fuoco nella casa, custodito dalla donna: ecco la civiltà che sorge (1).

Com'è nato nell'uomo il desiderio di servirsi del fuoco? Lucrezio l'attribuisce a' fulmini, come la favola attribuisce a Prometeo di aver rapito il fuoco al Cielo. L'occasione sarebbe stata data dallo sfregamento di due legni (2), o dalla percussione su di una dura pietra. L'uomo portato in seno alla famiglia, comincia a capire ch'è cosa equa aver compassione dei deboli, sentendo già o incominciando in lui un sentimento di amore verso la prole, che ancora è debole. Dalla fama de' forti e dei potenti sono indotti i deboli a domandare aiuto: diffidenti delle proprie forze, per difendersi ricorrono al patrocinio de' forti, ed in ricambio del-

(1) Il focolare costituisce il centro della vita domestica. La stabilità della famiglia (considerata nell'antichità classica secondo l'usanza dei popoli primitivi, come alcun che di sacro) era personificata in Estia o Vesta, la quale dea in origine rappresentò il focolare domestico. CICERONE (*De Natura Deorum*, lib. II) scrive: « *Nam* Vestae *nomen a Graecis*; *ea est enim quae ad illis* ἑστία *dicitur*: *vis autem eius ad aras et focos pertinet* ».

Il FIORENTINO osserva che la frase latina *pugnare pro aris et focis* accenna appunto a questo culto primitivo della famiglia.

(2) « La vita è come la scintilla prodotta dalla collisione del legno. Essa si accende e poi si spegne, nè sappiamo donde venga e dove vada ». Così la mistica mente del Bouddha in quella notte fatale che sotto all'albero di Gaia meditava su l'infinita miseria dell'uomo.

l'ottenuta protezione profferiscono i loro servigj (1).

Così nel primo stadio vi è l'epoca fierina, comincia nel secondo l'epoca umana. Gli uomini riuniti a famiglie si dànno a dissodare le vergini zolle, a disboscare le antiche selve, ad arare i campi, a semenzare, a mietere; al primo Giove tien dietro il primo Ercole, agli Dèi fan seguito gli Eroi (2). I primi campi arati sono le prime are, le prime città il recinto circondato da un solco, e dall'aratro ricurvo che primo l'ha disegnato pigliano nome (3).

Ma, il Vico dice, queste due istituzioni non bastano : gli uomini vaganti e dispersi portano nondimeno ingenita l'inclinazione di consociarsi insieme. E la socievolezza si stringe sopra questi tre principj comuni: l'esistenza di Dio, il bisogno di volgere a bene gli istinti della propagazione e della conservazione della vita, e finalmente la fede nell'immortalità dell'anima. Di qui derivano tre istituzioni primitive, che si riscontrano alla culla di ogni qualsiasi civiltà :

(1) I padroni *recipiebant in fidem* questi deboli che si dissero clienti. Le clientele ebbero, adunque, un fondamento etico : la fede de' forti, la gratitudine de' deboli. La stessa schiavitù, che Aristotele si sforza di giustificare, dicendo che gli uomini nascono da natura, alcuni fatti a comandare, altri fatti ad obbedire, inizia una scambievolezza, che più tardi porterà l'equazione delle due volontà, di quella del padrone e di quella del servo. Le due volontà non rimangono chiuse nella loro rozza ed esclusiva individualità. Il padrone ha cura del servo, ed il servo bada agli interessi del padrone: nessuno dei due bada più solo a sè stesso. Questa comunione d'interessi se non abbraccia tutta la vita, n'è però un avviamento. (Cfr. SPAVENTA, *Principj di Filosofia.*)

(2) Gli antichi Greci, smesso il significato primitivo del mito Ercole, dice il FIORENTINO, interpretarono le sue famose dodici fatiche, come volte a beneficio della nascente umanità e lo adorarono come semideo.

(3) Onde Virgilio ci mostra Enea inteso a disegnare la città con l'aratro :

« *Interea Æneas urbem designat aratro.* »

la religione, la famiglia, la sepoltura (1). Nate da umili e rozzi principj, esse si depurano, s'ingentiliscono, si nobilitano.

La certezza della prole e la stabilità della famiglia sono il carattere che distingue la vita umana dalla belluina. I primi padri certi furono quelli, a cui bastò la forza di difendere la loro donna ed il loro campo: quella per la certezza de' figli, questo per la sicurezza del nutrimento. Senza certezza di prole i primi uomini non si sarebbero sobbarcati a sostenere una doppia lotta, una, cioè, contro la indomita natura, un'altra contro gli uomini, che ne mi nacciavano il pacifico possesso. Giambattista Vico trova un ricordo dell'età barbarica nella favola di Polifemo: l'istituzione della famiglia è preceduta dalla venere vaga, dove l'appetito naturale, senza velo e senza freno, si disfoga bestialmente (2). Ma anche gli uomini più barbari non ebbero bisogno di tempo per accorgersi del vantaggio di possedere

(1) Dal Vico, le cui dottrine « conobbe il Foscolo ed apprezzò sin dagli anni suoi primi, quando ancora Tedeschi e Francesi non l'aveano raccomandato all'italiana indulgenza » (Tommasèo, *Dis. Est.*, col. 382) tolse, rivestendolo poeticamente, il concetto dei famosi versi:

« Dal dì che nozze e tribunali ed are
« Dier alle umane belve esser pietose
« Di sè stesse e d'altrui. . . . . ».

(*I Sepolcri*, v. 91-3)

Ecco, probabilmente, il passo vichiano seguitato dal Foscolo: L'umanità « sempre e da per tutto resse le sue pratiche sopra questi *tre sensi comuni del genere umano*: *primo*, che vi sia Provvidenza; *secondo*, che si facciano certi figliuoli con certe donne, con le quali sieno almeno i principii d'una religion civile comuni; perchè dai padri e dalle madri con uno spirito i figliuoli si educhino in conformità delle leggi e delle religioni, tra le quali son essi nati; *terzo*, che si seppelliscano i morti. » (*Prima Scienza Nuova*, l. 1, c. I).

(2) Onde Orazio, *Epist. ad Pis.*: « *Fuit haec sapientia quondam* — . . . . . — *Concubitu prohibere vago* . . . . . ».

una donna: *unus homo, nullus homo* : la storia del genere umano comincia colla storia de' rapporti fra' sessi. Le difficoltà sempre nuove che l'uomo primitivo deve incontrare, lo rendono violento e feroce e incapace di distinguere un diritto scompagnato dalla forza (1) :cara a lui per ragione di senso e di istinto, egli non ha potuto riguardare altrimenti la donna, che come un oggetto di preda, nè, venutone in possesso, considerarla altrimenti che come umilissima ancella. Gli sfoghi dell'ira e della rabbia maschile a danno del sesso debole, nota il Ségur (2), cominciarono a divenire meno frequenti e bestiali, quando l'uomo, smettendo la vita vaga delle foreste, impiantò una capanna, a cui facesse ritorno anche soltanto la sera. La ginecocrazia assoluta o non ha mai propriamente esistito, o è stato un efimero episodio della vita della umana società. Sino da' tempi, in cui i nostri progenitori lottarono col megaterio e graffiarono degli schizzi di epopee su le ossa delle vittime, la dinastia dell'uomo ha regnato e governato discendendo per linea ininterrotta di padre in figlio, in diretta discendenza mascolina. La legittimità del suo impero rivestì tutti i caratteri di un diritto divino e in seguito fu sostenuto dalla universale concorrenza di tutte le leggi civili, di tutte le opinioni filosofiche e religiose. La dura condizione della donna si venne a mano a mano raddolcendo,

(1) Buoni si dissero i forti, poichè la forza fu la prima sorgente della virtù. Di questa transizione abbiamo una prova nella lingua greca, in cui hanno la medesima origine le parole Marte (Ἄρης), forza, virtù (ἀρετή), ottimo (ἄριστος), e così in latino *vis* e *virtus* si adoperano in un medesimo significato.

(2) *Les femmes.*

ma in principio la maschile superbia non deve aver tollerato accanto a sè la compagnia della donna, se non a patto di infliggerle i tormenti più crudeli e gli insulti più umilianti. La comunione libera delle donne, ritenuta dagli scrittori (Bachofen (1), Mac Lennan (2), Morgan (3) ecc.) come costume originario di tutti i popoli, è ripudiata dal Darwin (4), ed il Lubbock (5), che l'ammette, afferma, nondimeno, che, anche nel più brutale periodo della vita selvaggia, non si può concepire che chi avesse conquistato una bella donna, volesse metterla in comune con gli altri. La poliandria derivò dalla scarsità delle donne, prodotta dall'infanticidio applicato più di frequente a' neonati di sesso femminile, là dove i popoli si trovarono nell'infimo grado di miseria e di barbarie, e quindi gli uomini nell'impossibilità di possedere e nutrire una donna ciascuno per sè solo. La poligamia presuppone minori difficoltà di procacciare i mezzi dell'esistenza, e si accompagna con climi più caldi e più feraci, e in conseguenza con una esagerata sensualità e una sfacciata impudicizia. Ma, in generale, i popoli selvaggi sono monogami per necessità: se vi furono de' popoli barbari, presso i quali la monogamia era per vero principio etico (tali, per esempio, i Germani di Tacito), ciò non potè accadere ne' tempi primitivi, quando mancava ancora ogni barlume di dignità morale. La compera e la vendita della moglie, il ripudio ed anche l'ucci-

(1) *Das Mutterrecht*, Stuttgart, 1861.

(2) *Primitive marriage*, Edinburgh, 1865.

(3) *System of consanguinity and affinity in the human family*, London, 1870.

(4) *Descent of man.*

(5) *The origins of civilisation*, London, 1870.

sione della donna vecchia o sterile o adultera sono costumanze quasi comuni alla generalità de' popoli primitivi (1). Ad attenuare la femminile infelicità fu principalissimo fattore lo stesso malcontento delle donne, le quali, ben lontane dal tollerare la loro sorte, coll'andare del tempo indussero gli uomini ad usare contro di esse atti meno violenti e brutali. A sollevare la condizione della donna, mercè la carità filiale verso la madre, contribuì pure il sistema di parentela basato, nella barbarie primitiva, siccome Erodoto ci attesta de' Licii (*Clio*, 173), e ancora oggidì ne' selvaggi, sulla maternità. Di che la ragione deve trovarsi non tanto nell'incertezza della paternità, quanto nella mancanza totale, come giustamente osserva il Gabba (2), del fine etico della procreazione nella stessa colleganza de' due sessi. I mariti monogami per necessità « non vedono nella prole partorita dalla moglie che un onere e un impaccio cui patiscono intorno a sè finchè patiscono la madre, e congedano da sè in un con questa, tutte le volte che vogliono mutar moglie ». Nocque ancora alle donne per lunga serie di secoli, come fa notare la signora Franck (3), la credenza comune al genere umano, in certe qualità occulte di lei a cui si attribuivano le malattie, la morte e persino il fallire i colpi dell'arco. Le Parche, le Sibille, le Muse, lei Streghe non rappresentano presso i popoli più colti del-

(1) Non solo i selvaggi, ma il paganesimo e tutte le civiltà non cristiane non ammettono espiazione dell'adulterio, e abbandonano la donna a sè medesima e alla pubblica infamia. Fu Gesù Cristo che all'adultera e alla fornicatrice additò, con spirito di carità sublime, le condizioni del perdono e la via della salvezza. La riabilitazione delle donne cadute comincia con Maria di Magdala.

(2) *Della condizione giuridica delle donne*; Torino, 1880.

(3) *Mogli e mariti*, Venezia, 1872.

l'antichità classica e presso i cristiani del Medio Evo che un avanzo di questa barbara superstizione (1).

Argomento che si connette in una grande intimità col nascimento delle religioni e della famiglia, è il culto pei trapassati: anzi molti vogliono che da questo culto a' defunti sia nato, a poco a poco, il sentimento dell'adorazione. E, difatti, quali sono i caratteri, per cui si distinguono i culti primitivi da quello che, propriamente, oggi dicesi religione? Il carattere del primo culto è quello di offrire ai trapassati una parte del nostro nutrimento: così nacquero le prime offerte, le quali poi si estesero ad altri oggetti; prevale ancora l'idea dell'offerta: in Omero agli Dei si offrivano de' vitelli; era ancora un periodo vicino a quello primitivo: queste offerte si facevano non solo quando moriva l'amico, ma ancora negli anniversarj o in date stagioni: poichè i trapassati erano per noi benevoli o no, nasceva l'idea di propiziarceli.

Una conseguenza di tali offerte è un altro rito, rimasto presso di noi, il digiuno: morto uno, quelli della famiglia non solo per dolore, ma ancora per dare alimento al trapassato, si astenevano dal prender cibo; laonde nacque il rito. Si conserva non solo presso i barbari, ma ancora fra noi nei riti religiosi: ciò che prima era una offerta, ora é un dovere: il digiuno volontario vuol dire mettersi meglio in contatto col mondo di là. Ci è un altro costume antico, avuto fondamento nei funerali, e poi passato nella religione; morendo il capo, si sentiva il bisogno di mandare altre vittime per accompagnamento. In Omero « primo pittor delle memorie

(1) Il Mago Paracelso (1493-1541), quando ancora qualche teologo disputava se le donne avessero un'anima, assicurava che il diavolo fabbrica col sangue mensile delle donne i ragni, le pulci, i bruchi ed altri insetti.

antiche » (1) troviamo il sacrifizio d'Ifigenia per propiziarsi i venti: nelle sacre scritture vi è il sacrifizio d'Isacco; presso gl'Indiani vi è il bruciamento della vedova (*satty*), costume che fra' popoli ariani pare sorpassi ogni memoria storica, come ci attesta la remotissima antichità greca. Tacito, descrivendo i funerali de' Germani, menziona il bruciamento del destriero su la tomba de' capi militari. Dunque da' funerali si passa alla religione (2). C'era il sacrifizio delle trecce, quando le greche e le germane andavano a nozze, *virgo in capillis*, e da noi quando le donne si fanno monache. Gli isolani di Fidgi sono soliti di sacrificare al loro dio il dito mignolo, quando ne implorano la guarigion e di una malattia. Nell'interno della Nuova Zelauda si placano i numi, d'ordinario serpenti spaventosi, con orribili sacrifizj umani. Presso gli Ebrei c'è il sacrifizio del sangue. Ne' poemi omerici si accenna a questa avidità che aveano i trapassati del sangue: così il fatto di Ulisse con le ombre (3). Presso i barbari, quando muore il capo di tribù si narrano le lodi del defunto (l'uso delle prefiche ancora

(1) PETRARCA.

(2) L'azione sacrificale, espiatoria o propiziatoria, divenne inerente ad ogni culto religioso, e religione e sacrifizio son cose che insieme si legarono e si fusero. Fra quante religioni hanno storicamente esistito è impossibile forse trovarne alcuna che non ne porti scolpite le tracce.

(3) Su le tombe, ad onore de' Mani, spargevasi acqua pura, e latte, e miele, e olio, e vino e sangue. — VIRGILIO, *En.*, III, 63 e segg.: « *stant Manibus arae... — Inferimus tepido spumantia cymbia lacte — Sanguinis et sacri pateras* ». — ESCHILO, *Pers.*, v. 608 e segg.: « dalla casa ritornai portando le del figlio a' padre propizie libagioni, cose gradite ai morti: il bianco latte di pura giovenca a bersi piacevole, e la stilla che l'ape sugge da' fiori, il lucentissimo miele, con l'acqua di vergine fonte; e la pretta bevanda che vien d'agreste madre, questo vino di annosa vite; e il frutto odoroso del pallido olivo dalle foglie sempre verdi ». — Cfr. EURIPIDE, *Ifig. in T.*, 159-167; ecc. ecc.

dura al Pizzo in Calabria), e questo avviene presso di noi per il santo: per noi è l'eroe della virtù, per quelli l'eroe della forza. Questa lode, questi sacrifizj, questo digiuno, queste offerte hanno un termine correlativo con la religione. Che cosa è la religione? è una dimanda che facciamo prima a' trapassati (che oggi diremmo le anime del purgatorio), poi a' santi e quindi a Dio: e la preghiera è la cima di tal dimanda. Sarebbe un sacrilegio uccidere un uomo sul luogo dei morti: questo diviene un rito e passa dal camposanto al tempio: diviene un diritto d'asilo. I pellegrinaggi de' luoghi santi non hanno origine che dalle visite fatte alle tombe. Una credenza de' popoli primitivi che si partecipi alla stessa virtù, mangiando lo stesso cibo, fu causa dell'uso del cannibalismo. Non basta: presso alcune tribù si è arrivato a fare degli idoletti per partecipare della natura divina: ciò costituisce il fondo di tutti i culti: hanno, come si vede, un fondamento psicologico, chè altrimenti non si potrebbero spiegare tanti riti uniformi, se non nel fatto, nel concetto, presso popoli varj. Per le su esposte ragioni alcuni dicono che il culto religioso trae origine dal culto de' trapassati, e fra costoro è lo Spencer; altri no, ed ammettono che solo presso alcune razze; i due culti sono confusi. Da ciò nasce la credenza che la religione sia nata dalla trasformazione della fisica: che gli elementi naturali siano divenuti Dei, e il primo ad asserire questo esplicitamente fu Lucrezio. Un'altra scuola sostenea che questi culti primitivi non erano che frammenti d'una tradizione: era la scuola simbolica: ora non ha più seguaci nel campo della scienza, perocchè non s'ammette una rivelazione primitiva, e più non si accetta l'opinione che l'uomo (cosa assurda) prima sia stato molto colto, e poi

sia decaduto. La prima scuola è la psichica, la seconda la naturalistica. Qual'è la ragione di fatto ? I naturalisti dicono: nella razza ariana voi trovate una serie di divinità indipendente dalla psiche. E lo Spencer, d'altra parte, risponde: se al tempo stesso ci è il culto de' Mani, de' padri e quello degli Dei, vuol dire che o si è cominciato dal culto degli antenati e si è arrivato al culto degli Dèi, o viceversa; e poiché ammettete il primo culto nelle razze ariane, e giacchè queste sono le superiori, bisogna ammettere o un regresso o un progresso: ma il principio di evoluzione richiede un progresso; dunque da questo culto inferiore degli antenato è uopo inferire si sia arrivato al culto superiore degli Dei. Ne' libri sanscriti è dimostrato che questo culto de' Mani esistesse; in Eschilo i figli di Agamennone invocano lo spirito del padre come quello di un Dio (1). Dunque cosí è, dice lo Spencer; dobbiamo essere della scuola psichica: il Vico direbbe, il cielo si è sollevato dippiú. Un popolo che va emigrando non può essere stabile nel culto: e al dire presso gli Ebrei che ci è il Dio de' vivi suppone il Dio de' morti. Venendo, ora, all'opinione del Vico, tra quali il porremo? Il metodo è sempre psichico; ma mancandogli i termini intermedj tra il culto de' Mani e quello degli Dei, egli è in questo punto fra coloro che ammettono il processo naturalistico: ed ecco perchè disse che la Teologia è la Fisica de' primi popoli.

Un altro importante aspetto da riguardare è il rapporto

(1) In Grecia ed in Roma vigeva il culto delle divinità familiari (*Penates, Lares*). Le origini stesse di Roma erano state riportate ad Enea, che fuggendo da Troia incendiata, avea avuto cura di salvare gli Dei Penati e il vecchio Anchise: d'onde meritò il nome di *pius Aeneas.*

che l'uomo primitivo sostenne con la natura. Questo primo rapporto, il più semplice e il più elementare, è un rapporto *pratico*, come lo chiama l'Hegel. L'uomo sente istintivamente che la natura è fatta per lui, e, partendo da questo istinto, egli se ne impossessa, e se ne serve come di uno strumento, che adopera pe' suoi bisogni. L'animale si trova egualmente di fronte alla natura; anch'esso la sottomette a' suoi fini; ma tra l'animale e l'uomo vi ha questa differenza nel porsi di fronte alla natura, che l'animale si pone come essere sensibile, laddove l'uomo tosto si pone com'essere pensante. Così l'animale lascia la natura tal quale la trova: l'uomo la trasforma e l'eleva sino a lui. L'animale vive in uno stato d'identità con essa, non può staccarsi da essa, le obbedisce: riceve da essa, come già preparati, piuttosto che non li produca lui stesso, gli istrumenti e i materiali ch'egli adatta a' suoi bisogni.

L'uomo civile ha con la natura, a differenza dell'uomo primitivo, un rapporto che l'Hegel chiama *teoretico*, un rapporto più intimo, più elevato, più essenziale, che assume tante forme ed aspetti, quanti ne prende il pensiero. La natura nel pensiero non è più la natura, ma la natura quale si riflette nel pensiero, e quale è trasformata per esso. Di qui le differenti maniere di guardarla. La natura si offre al pensiero sia come un tutto, ove le forme più varie, più ricche e più graziose sono armoniosamente combinate, sia come una forza infinita, sorgente inestinguibile del movimento e della vita, dal seno della quale vengon fuori e al seno della quale fan ritorno gli esseri. Allora è facile spiegarsi com'essa non si presenti più all'uomo quale un semplice strumento fatto solamente per soddisfare a' suoi bisogni:

ma essa è la sorgente delle emozioni più elevate e più disinteressate, de' sentimenti più nobili e più puri, quali sono la contemplazione *estetiça* e *teologica* (1).

La natura è bella e divina, e come tale ha diritto ai nostri omaggi e alla nostra adorazione. Il Kant dice che l'antichità non ebbe il vero concetto dell'infinito, perchè questo importa concepirlo come l'ultima finalità. È opinione anche diffusa che il sentimento della natura mancasse quasi del tutto all'antichità classica. Ma non è opinione giusta. Senza ricordare l'introduzione platonica al *Fedro*, e altri luoghi di Lucano, Cicerone, Giovenale, Orazio, Catullo, Lucrezio, basta leggere Virgilio per persuadersi della profonda simpatia, che gli antichi, in ispecie i latini (2), aveano colle bellezze naturali e colla vita misteriosa della natura (3). Lo Schiller, anzi, scrive: « Il nostro sentimento

(1) « Lungo spazio di tempo spese l'uomo a domare la circostante natura, e a farla servire a' suoi più urgenti bisogni; epoca innominata ed oscura, in cui lo spirito sonnecchiava ancora, non abbastanza affinato, nè abbastanza vigoroso da staccarsi dalla sua madre antica. Le faticose conquiste su la natura progredivano lentamente con le arti meccaniche, con le industrie, coi commerci, con la lotta per la propria conservazione. Tutte le età primitive si assomigliano per questo verso, sebbene appresso alcuni popoli fosse fiorita a preferenza una forma di cultura, appresso altri, un'altra. Appresso nessun popolo però fu proposto lucidamente il problema umano; e molto meno tentata la soluzione di questo enimma, che la sfinge orientale aveva appena formulato. La prima volta che lo spirito si destò e si affermò come energia indipendente dalla natura, fu in Grecia: la prima forma che rese popolare questa nuova ed insolita affermazione, fu l'arte ». (FIORENTINO, *L'ideale del mondo classico*, Discorso inaugurale.)

(2) Ved. SECRETAN, *Du sentiment de la nature dans l'antiquité romaine*; Laus, 1866.

(3) Forse di vero vi è questo che presso il popolo greco il sentimento della natura fu meno intimo che negli altri popoli antichi, indiani, italici, germanici. Tuttavia, per lo meno, l'epicureismo ebbe squisitissimo quel sentimento. L'epicureismo greco concepisce la natura come una gran festa

della natura si rassomiglia a quello che prova l'ammalato verso la sanità » (1). L'uomo primitivo, incapace a rivolgersi su di sè stesso, e a staccarsi dagli interessi minuti e cotidiani, non potea penetrare la natura e sentire questa vita intima, profonda delle cose, che ha de' punti sì misteriosi di contatto colla nostra propria vita. Ma già fin nei libri sacri e ne' monumenti poetici della più remota antichità si ode, direi, il preludio di più ampie e più perfette risonanze.

G. M. Ferrari.

panatenea, dove gli esseri disfavillano tutti d'un riso idillico; egli non si sente diviso da lei, ma vi si gode placidamente, come vi si posasse nel grembo L'epicureismo romano trasformò quel senso serenamente scettico della natura in un valore più alto, e in lu go dello *scherzo* tu vi trovi il *pathos* che lo prende e lo turba nell'infinito. È ciò che fa tanto vicino Lucrezio al sentimento moderno. (Cf. Trezza, *Epicuro e l'epicureismo*).

(1) *Ueber naive und sentimentalische Dichtung.*

Le dottrine estetiche di Pietro Ceretti

Pietro Ceretti riesce al nostro secolo chiaro esempio di quanto valga a disamorare dagli onori e dalla rinomanza volgare l'indagine austera del vero: egli che non chiese mai alla professione del suo pensiero alcun frutto e guadagno, e che fu più severamente filosofo di quei grandi anacoreti della filosofia che si chiamarono Descartes, Pascal e Spinoza.

Nella solitudine delle sue speculazioni metteva a soqquadro la società contemporanea e ne foggiava un' altra più razionale, anche se non la si voglia ritenere più umana, ma non si curò di bandire verbo di rivoluzione: professava una filosofia ribelle alle tradizioni e al dogma, ma non se ne valse a titolo, come gli sarebbe riuscito e come riuscì infatti a molti altri, per divenire maestro di filosofia alle nuove generazioni. Passavano nelle nostre scuole il razionalismo e il positivismo sollevando ribellioni, scuotendo coscienze, infrangendo fedi: ma egli, che solo o quasi tra i filosofi suoi contemporanei in Italia aveva del tutto respinto dalle sue dottrine ogni dogma, stette ad osservare. Egli ebbe assai chiara nella mente la concezione di un mondo ideale assoluto, ma non sentì per nulla il bisogno di inculcare ne' contemporanei le sue dottrine: nessuna voglia in lui e nessuna ostentazione di apostolato:

avrebbe potuto ripetere con più intima e più filosofica convinzione la sentenza del Fossombroni «Il mondo va da sè».

E anche oggi che le sue opere vengono divulgate per le stampe con ogni più amorevole cura, gli studiosi, incalzati da dottrine filosofiche alle quali se non fu del tutto estraneo, non però annui, trascurano questo pensatore, quasi sdegnino di accostarsi a chi di proposito deliberato rinunciò a ogni attenzione del mondo.

A dimostrare quanta freschezza e modernitá di pensiero speculativo si celi sotto la forma rozza e disadorna delle sue scritture, a dimostrare di più «*il cor ch' egli ebbe*», come poeta, è destinato un mio lavoro, a cui attendo da due anni.

Per ora parmi conveniente esporre quello che egli pensò intorno all'arte, perchè delle indagini filosofiche questa, ancora giovine, ha tutte le seduzioni della giovinezza e alletta meglio delle altre anche chi non faccia espressamente professione di filosofia.

Naturalmente mi converrà fare più di una volta accenno a quell' idea centrale e generatrice da cui la sua filosofia d'arte dipende; ma non sarà tuttavia che quanto basti per renderne chiara l'esposizione.

***

È certo che quel filosofo il quale abbia nella sua vita un periodo poetico, potrà fare più volentieri di un altro oggetto delle sue speculazioni l'arte e il bello; e che del pari quel poeta che si senta attratto alla filosofia, avrà un verso che questa attrazione esprima e significhi in qualche modo. La poesia e la filosofia non furono mai *res*

dissociabiles: il progresso di questo studio lo dimostrerà con evidenza, se pur ce n'è ancora bisogno.

L'una cosa e l'altra scorgiamo in Pietro Ceretti: il periodo poetico della sua vita e che non manca nella vita di molti filosofi nostri (1) lo iniziò anche alla filosofia: e in questa, memore degli antichi amori, egli svolse una vera e propria dottrina estetica.

A tacere dei suoi primissimi saggi, le « ultime lettere di un Profugo . » miste di prose e versi, il « Prometeo » e il « Pellegrinaggio in Italia » fanno conoscere il poeta.

Nelle prime, scritte nel 1847, e come ognun comprende anche solo dal titolo ad imitazione delle « Ultime Lettere » del Foscolo, incontriamo alcuni passi che attestano nel poeta poco più che adolescente una considerazione molto comprensiva dell'umanità e delle sue vicende: certo l'ambito del pensiero se non la sua profondità è maggiore che nel romanzo Foscoliano.

Il profugo, nel quale pare di vedere una fusione non del tutto armonica del Werter, di Iacopo Ortis, di Renato e di Manfredo dimentica spesso i dolori dell'esilio e lo strazio della patria diletta per fantasticare sulle vicende dell' uomo, che gli appare come atomo perduto nel cozzo furibondo dei mondi, zimbello di sorti maligne, eppure predestinato a risorgere continuamente dalle sue ceneri; anzi le vicende umane non sono che un esempio, sia pure il più cospicuo, della lotta che si agita in tutto il creato. Le sue poesie ricordano il fatidico Gabriele Rossetti, con minore concitazione di stile, ma con uguale magnanimità di affetti.

(1) Citerò solo due grandi contemporanei del Ceretti: Antonio Rosmini e Terenzio Mamiani.

Sino da allora si compiaceva il Ceretti di materiare il suo verso di alti pensieri meglio che di querimonie sentimentali e di vani trastulli fantastici: l'arte pareva già a lui, sebbene confusamente, non dovesse essere che *rappresentazione sensibile dell'idea*; quasi eco dei grandi problemi che hanno in ogni tempo affaticato la colta umanità.

Trascende ancor più i limiti usuali della poesia il « Prometeo » iniziato nel 1848, rimasto incompiuto e del tutto inedito, che voleva riuscire un poema sulle origini e sulle prime sedi dell'umanità. È opera che rappresenta non il periodo dell'armonia interiore già seguita nello spirito, ma un periodo di turbolenta e tumultuosa transizione in cui varie tendenze si contrastano, in cui l'intelletto non sa ancora che cosa respingere e che cosa accettare, oppure crede potere ugualmente accettare tutte le creazioni infinitamente varie del pensiero umano (1).

Il disegno però ne è certo grandioso: e non solo per questa ragione è della categoria dei poemi filosofici, ma anche per quella specie di olimpico obbiettivismo, per cui nella conteplazione delle ipotetiche vicende dell'uomo preistorico il poeta più che ad altro bada allo svolgimento logico del suo intelletto. Il « Prometeo » anzi, meglio che poema della storia primitiva dell'uomo, è poema dell'intelletto umano, della coscienza, direbbero i Tedeschi, involta nel travagli della propria creazione, perciò i veri eroi non sono Prometeo e Briareo, che il poeta stesso ha chiamato « enti volanti inqualificabili », ma le idee che essi simboleggiano.

(1) « Le mie idee filosofiche che esordivano embrionalmente non erano punto circoscritte in una sistematica unità... ma vagavano vaporosamente in una fantastica licenziosità remotissima dall'aridità syllogistica logica e non solo dall'aridità logica ma anche da quella molto minore del semplice ragionamento filosofico ». *Mia Celebrità*, pag. 74.

Speciale attenzione finalmente merita il « Pellegrinaggio in Italia » perchè unico fra gli scritti poetici di lunga lena che il Ceretti stimò degno della pubblicazione. In questo poema il progresso delle idee speculative è ancor più evidente: il pellegrinaggio dell'eroe, un Ernesto anch'esso byroniano e foscoliano, figlio di fervido cielo ma misterioso e pensoso come Aroldo e Iacopo Ortis non è che un pretesto dell'autore per poetizzare i varii pensieri che gli germogliano in mente, e riesce più un'antologia lirica che un poema narrativo. L'eroe non può contemplare le Alpi che circondano la sua patria senza chiedere che gli svelino l'arcano delle origini delle cose e dell'uomo; non può fissare gli sguardi nel cielo senza compiangere, in cospetto di quelle immensità, la caducità e la picciolezza di ogni affetto umano; non può evocare il ricordo di una gloria o di una sventura patria senza assorgere a qualche considerazione sulle sorti dell'umanità intera (1).

Come il Ceretti stesso ha chiarito, i « fattori più efficaci della sua poesia di questo tempo furono la solitudine della silenziosa natura silvestre e sopra tutte le abitudini della.... costante meditazione fantastica » (2).

Per quanto poi si riferisce alla dottrina poetica del giovane scrittore, o, per parlar più propriamente, al concetto che della propria poesia egli si era formato, vi sentiamo indubbiamente l'influsso del Leopardi: di quel Leopardi la cui poesia « che trascende tanto chiaramente il classicismo

(1) *Pellegrinaggio in Italia*, Canti sei di Alessandro Goreni, 1ª edizione, Pallanza 1854. 2ª edizione, Intra, 1858.

(2) *Mia Celebrità*, pag 68.

e il romanticismo è dichiarata dal Ceretti sommamente omogenea al suo spirito » (1).

Svanite le care illusioni, gli ameni inganni dileguatisi, il dolore rimane la sola ispirazione del poeta:

Ora il dolore che sorvisse ai cari
Sogni dei vati, é fiera unica musa,
Che le ruine a passi stanchi e rari
Schiva di ciance, è a premer usa,
Pallida e scarna pasce succhi amari
E di lamenti l' aura e i campi accusa,
Tentatrice imperterrita del Vero
Stanca la ferrea mano del Mistero.
Il passato.
Mentre speme fu verde, e 'l vero indarno (1).

Fu il tempo felice dell'arte; e questa riusciva allora ristoro ai lunghi dolori di uomini generosi. Oggi l'arte e in ispecial modo la poesia non possono che ammonire severamente l'uomo:

Pur frattanto del carcere a' consorti
Procacciam uon sir vana la parola:
Non sciocchi fasti, non menzogne apporti
D'eterne lutte miserabil scola,
Ma li affratelli ed avvalori accorti
Del basso stato, e sia l'ultima sola
Che freni la tiranna ira e l'ultrice,
Saggia degli egri cor moderatrice (2).

Versi questi che, almeno vagamente, ricordano la Ginestra del Leopardi: ma mentre il Recanatese scorse sempre nella poesia una specie di antagonismo coll'*inamabile vero,* il Ceretti assentiva piuttosto ai severi dettami della morale letteraria del Manzoni, che per bocca dell'Imbonati professava culto di poesia a

qualunque
Di chiaro esempio e di *veraci carte*
Giovasse altrui.....

(1) Ibidem, pag. 74.
(2) *Pellegrinaggio in Italia,* Canto III, 15.
(3) id. id. Canto IV, 13.

*
* *

Del resto il Ceretti medesimo ha contrassegnato con sufficiente chiarezza il periodo poetico del suo pensiero nella « Mia Celebrità ». Riferendosi al tempo del suo soggiorno in Firenze, dove egli poco più che ventenne si recò per amore di studi, afferma che « la sua proclività alla poesia era non solo per amore del pensiero poetico più che del prosaico, ma anche per amore di un trascendentalismo che, principiava a farsi sentire e reagire alla grettezza della realtà », amore che accendeva nel suo interno « un'acerrima lotta dell'idealità colla realtà del mondo costituito ». E ben presto comprese che una forte poesia non può essere romantica nè classica, ma deve svolgersi affatto estranea a certi modi prestabiliti (1).

Aggiungasi ancora che mentre gli studi scientifici ai quali per tempo si dedicò non valsero ad attrarre il Ceretti entro l'orbita del positivismo, il culto della poesia lo avviò sempre più verso l'ideale di una severa e pura speculazione. « Non avendo trovato (nella filosofia positivista) il beneficio utilitario delle discipline *finite* (col qual vocabolo intende il Ceretti le singole scienze) e neppure i benefizi dell'istituzione religiosa, fui condotto a considerare che il positivismo sia piuttosto nelle discipline finite che nella speculazione, e che il supremo interesse spirituale sia *un'idealità sublime più esplicita nell' imaginazione e nella sentimentalità poetica che nella speculazione* (2).

E altrove, in un'opera ancor giovanile egli sentenziava « La filosofia non può sviluppare il sentimento nè l'intel-

(1) Pag. 49.
(2) *Mia Celebrità*, pag 89.

letto, ma presuppone il sentimento sviluppato dalla letteratura e l'intelletto dalle scienze matematiche e fisiche » (1). È finalmente sua e profondamente vera l'osservazione che « tutte le grandi intelligenze estetiche, intellettuali e concettive suppongono una qualche poetica disposizione, perchè la poesia non è semplicemente una qualità dello spirito pensante, ma più propriamente un attributo di tutta la sua obbiettività naturale e spirituale (2) ».

***

Ma il Ceretti, per quanto delle vicende del suo pensiero molto abbia scritto, non ispiegachi aramente come a lui, nato e vissuto in una piccola città del settentrione d'Italia dove la filosofia hegeliana nonchè accetta era piuttosto osteggiata (a pochi passi da Intra è Stresa, la cittadella dei Rosminiani), essa proprio apparisse risolvere meglio di ogni altra quei problemi che s'era andato a poco a poco proponendo nell'alto intelletto: a noi invece non riesce molto difficile la spiegazione.

Dapprima i vari viaggi da lui compiuti in modo originalissimo per l'impazienza di luogo, che era stata tormento dell'Alfieri, col quale ebbe anche qualche affinità di carattere, contribuirono a svincolare il suo spirito da ogni pregiudizio e da ogni predilezione per la filosofia nazionale, italica: il che, per vero, avvenne a ben pochi dei filosofi italiani di questo secolo: e così il suo pensiero si svolse sovrano e libero, come egli avrebbe detto « da ogni prestatuto esteriore ».

Siffatta indipendenza lo rese schivo di tutte le dottrine

(1) *Idea circa la genesi e la natura della forza.* Fasc. I, pag. 16
(2) *Proposta di Riforme Sociali*, pag. 47. Cfr. anche pag. 48.

filosofiche nelle quali o in un senso o nell'altro si facesse capo a un Essere trascendente da cui la ragione umana si sentisse limitata od esautorata. Del suo potente individualismo ha lasciato traccia più o meno visibile in tutti i suoi scritti: e si direbbe che quell'anima chiusa in sè stessa, restia a divulgarsi, nemica dell'attenzione e del plauso altrui, tanto più si compiacesse ad ascoltarsi, a sentirsi in signoria di se stesso,e nelle sue vicende scorgesse l'altà dignità di una creazione propria e personale (1).

Ancora: il profondo sentimento poetico (del quale sono testimonianza le opere filosofiche almeno quanto le letterarie) gli doveva rendere malaccetto quel positivismo materialistico, in cui tutto era ridotto a permutazione di materia per virtù di forze cieche e brute, e più consentanea una dottrina dove imperasse lo spirito, dove unificatrice aleggiasse l'idea. Mentre il materialismo considerava la coscienza come una forma superiore della vita organica, egli, al contrario, nella vita organica tutta voleva far penetrare la coscienza: per quello la coscienza era forma evoluta, per lui doveva essere substrato sostanziale.

Finalmente l'assidua contemplazione della natura esteriore colle sue divine armonie lo faceva desideroso di rintracciare una filosofia delle cose che ne spiegasse la meravigliosa finalità, che ne rappresentasse il vivente accordo, che ne raccogliesse ad unità le leggi, che lo persuadesse ra-

(1) Così conclude la prefazione al Pellegrinaggio posta innanzi alla 2ª edizione «... io non avrei dato mano alla penna, se la mia anima non avesse amata la storia delle proprie passioni ». E avrebbe potuto ripetere quello che Victor Hugo scrisse nella prefazione alle Odes et Ballades (Bruxelles, 1838). « Il a semblè à l'auteur que les émotions d'une âme n'étaient pas moins fécondes pour la poésie que les révolutions d'un empire ».

zionalmente essere davvero, « penetrato d'anima » come egli le sentiva e che quest' « anima » vi facesse liberamente e maestosamente circolare.

Egli disse in un luogo che lo scetticismo è la necessaria conclusione di ogni intellettualità, che abbia trasceso il sentimento e non sappia trascendere alla pura speculazione: ma lo scetticismo non era fatto per lui, perchè in lui era già sovrana quella vergleichende und beziehende Thaetigkeit che è, secondo il Wundt, il carattere e insieme la garanzia di ogni pensiero (1).

A tutte queste aspirazioni non meno del sentimento che dell'intelletto rispondeva mirabilmente la filosofia hegeliana, la più audace e la più superba delle filosofie, nata e creata per gli spiriti nei quali le intuizioni e i prodotti della naturale esperienza non fanno che rendere più acuto il bisogno della sintesi e il desiderio della legge, la filosofia *del contenuto assoluto e dell'assoluta riflessione*, dove tra

(1) Veggasi come profondamente il Ceretti contrassegna lo scetticismo in *Pascoligices specimen*, Vol. I, pag. 428. Pei rapporti tra lo scetticismo e l'idealismo, cfr. *Mia Celebrità*, pag. 56.

É notevole come in alcuni dei più grandi scrittori del nostro secolo il culto della poesia e della letteratura in genere avesse acuito tanto la vista dell'intelletto da rivelare d'un tratto oltre i confini del loro pensiero, una vasta regione a cui confluiscono di quel pensiero tutte le fila, la regione ideologica e metafisica; — ma essi se ne sgomentarono scorgendo anche come di quelle fila l'ordito fosse fitto e intricato e di qui la loro riluttanza ad avventurarsi nell'incognito e di qui un dubbio che se non fu scetticismo, fu però agnosticismo. Tale ci sembra per es. esser stato il Manzoni, che confessava a Giorgio Briano « in molti casi e singolarmente nei più importanti, il costrutto del mio parlare sarebbe questo: nego tutto e non propongo nulla » (Cfr. sul Manzoni pensatore BARZELLOTTI, *Studi e Ritratti*. Bologna 1893, pag. 137). Il Ceretti invece quei *sacra limina* ha oltrepassati: la poesia fu per lui il problema *posto*, la filosofia riescì ad essere il problema *risoluto*.

l'Io e il non-Io è una buona volta composto il lungo dissidio e così è rappacificato l'uomo colla realtà di cui il primo non è che una coscienza più personale e più alta il pensiero coll'essere, la Logica colla Metafisica e dove finalmente vengon dati alla scienza principio e vita e sicura quiete.

Del resto, il Ceretti fu o per dir così, sedotto dall'Hegelismo in grazia appunto delle attrattive che la lettura delle opere di Hegel ha per le anime pensose e romantiche, anche se non ne comprendano veramente il pensiero. Quel ricondurre tutti gli esseri a una suprema unità e quel concedere nello stesso tempo tutte le differenze in cui quell'unità si esplica e si effettua concretamente: quel rintracciare nello spirito libero e produttivo l'attuazione più elevata dell'idea dopo di averla seguita nel suo progressivo rivelarsi è opera che appare così armonica e così solida da rapire chi si senta attratto verso le altezze metafisiche con quella stessa forza che hanno sull'uomo i più magnifici spettacoli della natura.

Il Ceretti chiamò il sistema hegeliano una romantica sublimità e tale a lui apparve specialmente, quando dopo un lungo periodo di studi svariatissimi di storia e di scienze positive, gli si rivelò la prima volta. Non comprendendo ancora che si attuava in esso, mediante la storia dell'esplicazione dell'idea, la sintesi del soggetto coll'oggetto, il nostro poeta vi scorse soltanto un mero idealismo astratto, nel senso antico e segnatamente platonico (1).

(1) Lo Schopenhauer ripeteva che la scienza è il modo aristotelico di guardare le cose, l'arte il modo platonico. Cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, § 36, 38. — Tolgo la citazione dal libro del Graf, « *Foscolo, Manzoni, Leopardi* » saggi. Torino 1898, pag. 208. L'Heine diceva di più: per lui, (Germania I). Platone e Aristotele rappresentano i due tipi umani che da tempo immemorabile si disputano il dominio del mondo.

Ma in questo errore non poteva durare a lungo, giacchè ancor prima l'idea di una coscienza generale della quale lo spirito non fosse che uno storico momento, idea che signoreggia nel *Pasaelogices Specimen* (1) e più ancora nella *Sinossi dell'Enciclopedia Speculativa* (2) gli era già balenata. E anche quando arriverà a quel « pampsichismo » speculativo che è un ulteriore svolgimento della sua dottrina e col quale trascende la filosofia hegeliana, sentiremo palpitar in lui un amore tutto speciale per la realtà, perchè questa, anzichè incoerente e bruta, gli appare logica e cosciente.

***

Chiarito così il generale procedere del pensiero Cerettiano, veniamo alle sue dottrine d'arte.

Il principio della *coscienza* o del Logo occupa nella dottrina filosofica di Pietro Ceretti lo stesso posto che in quella di Hegel l'idea: come pel filosofo tedesco l'idea è quell'unico germe da cui si esplica il fiore del mondo e di cui la filosofia riflette l'esplicazione, così pel Ceretti ogni manifestazione non solo dello spirito ma anche della natura riesce ad una manifestazione della coscienza che si evolve nella sua infinita libera virtualità. Il mondo è coscienza e siccome la vita del mondo è vita essenzialmente storica, ossia dinamico svolgimento da forme inferiori a forme superiori, così la coscienza è « correttamente parlando » una storia (3). In questa storia il dualismo di na-

(1) *Pasaelogices Specimen* pubblicato dall'autore in tre volumi e in questi ultimi anni più compiutamente in una traduzione italiana. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1° volume, 1888, 4° volume (ultimo pubblicato) 1897.

(2) Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1890.

(3) *Mia Celebrità*, 89.

tura e spirito, il vieto sofisma della filosofia per secoli e secoli, non ha ragione alcuna di esistere: se la coscienza è il reale, essa è veramente substantia da quando Schelling seppe aggiungere alla soggettività psichica del Fichte l'obbiettività e la sostanzialità del principio di Spinoza; natura e spirito non sono che due momenti nella coscienza, nella storia che chiamiamo coscienza. La coscienza è una, è il tutto: non solo ogni fatto psichico, non solo ogni fatto umano è sua manifestazione, ma tutta la realtà rispecchia nella sua immensa varietà la coscienza universale infinita nello spazio e nel tempo.

Ma come l'uomo ha potuto intravedere, scoprire, enunciare questa verità suprema? Per quale lungo ordine di deduzioni, e per quale lunga concatenazione di esperienze fu possibile all'uomo il concepirla e l'esprimerla? La coscienza umana (risponde il Ceretti coll'Hegel) ossia quel momento storico della coscienza che si appella spirito, evolvendosi non ha fatto che avviarsi a questa scoperta: essa è per tal modo costituita da non poter a meno di riprodurre ne' suoi gradi, nella sua storia, nel tempo, la costituzione della coscienza universale. Pensare non è che narrare a mano a mano la coscienza universale. Da siffatto pensiero deriva naturalmente una estensione del problema filosofico oltre i limiti della riflessione individuale. La storia dei sistemi, anzi, di più, la storia dell'intelletto umano, anzi, di più ancora, la storia del pensiero umano non è soltanto la storia della più nobile tra le creature, ma è la storia stessa della coscienza, o della idea cosciente: è l'idea stessa che conforme alla sua natura « teleologica » *deve* esplicarsi nel tempo, secondo le leggi che essa a se stessa autocraticamente stabilisce.

Ne consegue che anche l'arte, nel posto da essa occupato nella storia della coscienza spirituale, significhi un grado di esplicazione della coscienza: ne consegue che chi voglia indagare filosoficamente il fatto artistico non lo possa indagare indipendentemente dalla coscienza di cui è storiazione, come, reciprocamente, a chi voglia rendersi ragione della storia della coscienza non deve passare inosservato il fenomeno artistico.

Così è appunto considerata l'arte nelle maggiori opere filosofiche di Pietro Ceretti, ossia nel « Saggio di Panologica » « e nella Sinossi dell'Enciclopedia Speculativa ». Quanto alla prima opera il fatto artistico è accuratamente studiato nei Prolegomeni, che comprendono tutto il volume primo Essi sono, a dir così, una storia della storia della coscienza: una storia della speculazione (intesa nel vasto senso di nozione o notio) di tutta la realtà. In essi il Ceretti narra quelli che egli chiama « gli ordini genetici della speculazione », quasi a fare un bilancio di ciò che intorno alla realtà ha fino al presente detto e pensato l'uomo.

I Prolegomeni sono adunque una propria e vera dottrina della scienza, della scienza non considerata come il patrimonio esclusivo di pochi spiriti eletti, ma della scienza umana, del rispecchiarsi della realtà nell' umano spirito con tutte le più varie parvenze.

Quali sono le forme fondamentali con cui la nozione della realtà si presenta allo spirito umano? Il che equivale a dire quale è il *metodo* che lo spirito umano, colla scorta della filosofia hegeliana e cerettiana, rinviene nella realtà? — Il metodo è naturalmente il dialettico: e i tre termini del metodo dialettico della realtà sono la *posizione*, la *rifles-*

sione, la *concezione*. Colla prima la nozione è in sè stesso indistinta, è una presentazione immediata: colla riflessione essa intuisce sè stessa nella sua esteriorità e riesce così a conoscer sè oltre sè stessa; colla concezione finalmente la nozione « ci si richiama in sè », e diviene assoluta (1). Entro questi tre termini si attua e si svolge ogni dottrina umana.

***

Orbene: la dottrina secondo la nozione posta è appunto quella che si rivela nell'*arte estetica*: la quale è per lo spirito umano la prima rivelazione dell'universo: è colei che « andata in traccia della Natura col suo intuito spirituale » (2) pose dinnanzi allo sguardo attonito dell'uomo la figurazione del mondo esteriore e interiore: è insomma la prima conquista del vero, il primo riflesso della realtà nell'intelletto umano: e perciò « contiene non solo il Bello, ma anche il Buono ed il Vero ».

Ogni opera d'arte rappresenta uno sforzo dell'uomo per darsi ragione della realtà, è, dirò di più, un aspetto sotto cui si rivela la « fermentazione » della verità entro lo spirito umano. Di qui deriva il dominio vastissimo dell'arte nella umanità (3). Ogni opera d'arte esprime a modo suo il « cogitare » nel quale sono posti del pari l'io pensante e la cosa pensata (4),

(1) *Prolegomeni*, parte 1ª, pag. 16-18.

(2) Ibidem pag. 37.

(3) Cfr. RENAN *Dialogues*: « La plus humble comme la plus sublime intelligence a sa façon de concevoir le monde. Chaque tête pensante a été à sa guise le miroir de l'univers ».

(4) L'HEGEL (*Estetica*, Introduzione) ha definito l'arte bella come « la prima conciliativa fusione dell'esterno sensibile evanescente col puro pensiero, della naturale e finita realtà colla infinita libertà del pensiero comprensivo ».

Soltanto, essa è nozione immediata « riposa come la religione, sulla convinzione immediata » (1) è rivelazione spontanea che non si indugia a discutere se stessa, a scindersi e a giudicarsi ne' suoi varii elementi, a indagare la natura e la legittimità non diremo logica ma obbiettiva dei propri principii: è atto dello spirito che si fa per se medesimo obbietto del suo sapere e del suo volere: è, avrebbe detto l'Hegel, la libertà della pensante conoscenza che discende a quella attualità che si chiama realtà e finito: e perciò il suo massimo pregio consiste nella libertà. « Se l'artista immagina un metodo o una regola per conseguire il suo scopo, sente di trovarsi essenzialmente sopra un terreno più prosaico, il quale non potrà mai realizzare il vero bello artistico ossia non potrà realizzare un'estetica originalità » (2).

Il metodo e la regola significano qui, come ognun vede, una limitazione della libertà dell'arte che venga dal di fuori ad esautorarlo: non già il dominio che l'arte può anzi deve avere di se. L'arte è un ente specifico (diremmo una manifestazione dello spirito che sta a se) sviluppantesi giuste regole e determinazioni sue proprie (3); l'artista è uno spirito che come l'uomo religioso e il filosofo prende interesse alla propria vita, ne vede le opposizioni, ma in ultima analisi « sa padroneggiare i suoi termini » (4), sa, per dirla altrimenti, ridurre ad armonia vivente il mondo della coscienza. L'arte però differisce dalla religione e

(1) *Sinossi*, pag. 1, § 2.

(2) *Considerazioni sopro il systema generale dello spirito entro i limiti della riflessione.* Torino, 1885, pag. 92.

(3) *Sinossi*, pag. 133.

(4) Ibidem, pag. 126.

dalla filosofia perchè non è che il primo momento e primo grado di questo razionale signoreggiamento della coscienza. « L'artista vive nella propria creazione formale » (1) ma questa è ancora materialmente *altra*, ossia egli la estrinseca e la rivela nell'esteriorità.

Siffatti concetti riscontriamo in tutto il pensiero artistico ed estetico tedesco, potremmo dire anzi in tutta la lettatura tedesca così nobilmente dominata dall'intellettualismo

(Non convien tuttavia dimenticare che il concetto dell'arte non imitazione della natura ma interpretazione della realtà è prima di tutto italiano come dimostrano il Gravina e il Vico).

Lo Schiller e il Goethe ciascuno a suo modo rappresentano del pari la concordanza dell'arte col pensiero riflesso: in essi, come osservava l'Hegel, lo spirito e il cuore si educarono colla vita, coll'esperienza e colla riflessione: e perciò sono parte non solo della storia letteraria, ma altresì del pensiero filosofico anche perchè offrono facilmente a vedere i processi del loro pensiero. E il Ceretti mostrò di comprendere appunto quanto quei due grandi fossero significativi, assumendoli a contrasse gnare due diverse epoche del suo gusto letterario in relazione allo svolgersi e al maturarsi in lui di nuove idee speculative (2). Non converrà tuttavia confondere la dottrina cerettiana dell'arte-nozione con quella dell'arte-percezione, della quale già i Wolfiani avean detto differenziarsi solo per grado non per qualità dalla percezione intellettiva, e che il Baumgarten riguardò anch'esso come un grado inferiore di conoscenza.

(1) Ibidem, pag. 127.

(2) « Per l' addietro io amava l' idealismo romantico di Schiller ma presentemente preferiva il realismo di Goethe, che talvolta può volgarmente significare la trivialità », *Mia celebrità*, pag. 74.

Pel nostro filosofo l'essenza dell'arte non è percezione, ma conoscenza, è apprendimento speculativo e interpretativo della realtà. E perciò appunto il Ceretti non disconobbe (dopo Kant nessuno poteva disconoscerlo) che nella considerazione e nella creazione estetica il soggetto pensante, pure ricevendo il riflesso della natura tutta quanta, questo riflesso colorisce fortemente di se: come vedemmo realtà e pensiero sono nell'arte termini correlativi inscindibili. « L'arte crea l'universo; lo spirito artistico agita con un continuo miracolo di deificazione il suo splendido Universo interiore ed esteriore » — « la natura estetica è quella nella quale la scissione dell'Io e del non-Io si manifesta equivocamente. Il soggetto pensante contempla e poetizza la natura e le attribuisce i predicati della propria coscienza soggettiva. » (1).

Perciò i poeti considerarono sempre la natura come viva, cosciente e mossa da passioni e da idee analoghe a quelle dello spirito umano (2).

C'est donner mille fois sa vie
Et pourtant n'en jamais mourir (3).

Ancor più lontano è il Ceretti da tutti coloro che scorsero nell'arte, come sua propria natura, la favola e il giuoco, sia dunque da Platone che la considerò inganno nocivo e lusinga del vizio, sia dal Leopardi che vi scorse una benefica illusione, sia dallo Spencer che la definì « simula-

(1) *Sinossi*, pag. 74.

(2) *Sinossi*, 13 e 14. Corre spontanea alla mente la profonda sentenza del Vico « L'uomo per la indefinita natura della sua mente, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa se regola dell'universo poichè ciò che non sa, estima della sua propria natura ».

(3) Georges Boutellau, *Poêmes en miniature*.

zione di atti utili e gradevoli alla vita ». Invece si accosta oltrechè all'Hegel (il quale però non considerava l'arte come uno stadio della conoscenza della natura) (1), allo Schopenhauer, per cui l'oggetto proprio ed essenziale dell'arte è l'idea (2), al Gioberti che scorge nel bello l'idea che sovrasta al fantasma di cui è vestita (3), ancor più al Taine che, positivista, arrivò per altra via a conclusioni quasi identiche a quelle del nostro filosofo (4), e finalmente al Guyau (5).

***

Quello che l'arte in generale rappresenta nell'evoluzione della coscienza lo rappresentano più minutamente le varie arti che il Ceretti enumera e considera.

In siffatta enumerazione conviene distinguere l'ordine logico dall'ordine cronologico: distinzione che il Ceretti fece costantemente ogni qual volta ebbe a discorrere dello svolgimento della speculazione. Essendo l'arte essenzialmente idea della realtà nell'individuo, l'ordine logico ha soltanto riguardo per la filosofia delle arti al grado di attitudine dello spirito a trovare la forma adeguata dell'ideale: grado che non coincide sempre col progressivo svolgimento cronologico ed esteriore della civiltà (6).

(1) Cf. D'Ercole, *La filosofia della Natura* di P. C. Torino, pag. XIV.
(2) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I, § 36,38.
(3) *Del Bello*, passim.
(4) Crf. G. Barzellotti, *Ippolito Taine*, Roma, 1895 pag. 170-200.
(5) *L'art au point de vue sociologique*. Paris, Alcan, 1889.
(6) Questa cautela non usò l'Hegel al quale fu appunto rimproverato (Cfr. *Zeller*, *Philosophie der Griechen*. Introduzione) di stabilire rispetto alla storia della filosofia l'identità dell'ordine cronologico dei fatti coll'ordine logico dei concetti.

Perciò la dottrina estetica del Ceretti meglio che una storia filosofica dell'arte, quale la potevano concepire i filosofi del secolo scorso, è dottrina della nozione manifestata nell'arte. Per lui come per il Schelling la filosofia dell'arte è indagine necessaria al filosofo che scorge in lei riflesso quasi come iu uno specchio magico e simbolico l'essenza intima della sua scienza.

La maggior attitudine dell'arte a trovare forma adeguata all'ideale consiste e si riduce in un sempre maggiore affermarsi del soggetto pensante: l'arte nel suo logico svolgimento, nella sua storia interiore e dinamica raffigura niente altro che il *nisus* verso la soggettivazione, l'affermarsi sempre più solenne della signoria del pensiero sulle cose universe. Se, come ha detto il Vico, la storia umana si differenzia dalla storia della natura, perchè è opera e fattura nostra, l'arte rappresenta di quest'opera il fondamento.

L'ideale dell'arte, disse Hegel è quello di manifestare l'Idea con la determinazione di essere essezialmente individuale realtà, ossia un'individuale foggia di realtà con la determinazione di lasciare apparire essenzialmente l'idea.

Il criterio perciò col quale si possono determinare i varii stadî dell'evoluzione artistica consiste non già nell'aver riguardo all'epoca storica onde emerge (criterio che invece signoreggia nella dottrina estetica del Taine) ma nel tener presente il progressivo affermarsi del soggetto nell'opera d'arte. Soggetto e idea sono tutt'uno: o, per meglio dire, ricevono l'uno dall'altro autorità e forza: e schiarimento e dominio dell'idea non si dà senza affermazione e dominio del soggetto pensante. « L'arte si distingue secondo che manifesta un bello più o meno spirituale ».

***

L'Hegel dava il primo luogo all'architettura non solo nell'ordine logico ma anche nell'ordine cronologico. Il Ceretti (ed è in ciò più conforme al pensiero moderno) si accontenta di considerarla come prima logicamente; il che vuol dire che essa a chi voglia speculativamente indagare il pensiero umano fornisce il primo prestatuto e fondamento. Lo spirito, pensa il Ceretti, dapprima incomincia a distinguersi dalla natura, pure essendone quasi totalmente in balia, o per dire meglio, essendo in balia del sentimento e della imaginazione delle cose esteriori: e tosto vediamo l'uomo, che imitando le caverne e le spelonche della natura, si prepara un rifugio e un ristoro dalle forze della natura bruta; nel che rasenta ancora le manifestazioni delle altre specie animali, come le nidiate, le tane ecc.

In seguito si difende dall'esteriore contraddizione di sè stesso, il che significa dalle forze avverse de' suoi simili; e va creando le opere più propriamente di difesa. Finalmente, sicuro di ogni esterna offesa, glorifica i suoi atti, onora e crea tumulti, are, sepolcri: e questa è l'Architettura che l'Hegel chiamò simbolica, arte sociale e santa, se santo è, secondo la profonda sentenza di Goethe, ciò che lega molte anime.

Per tal modo lo spirito, dapprima accasciato dalle formidabili forze del mondo esteriore si viene a mano a mano disseppellendo dalla materia, assoggettando questa e forzandola a porgersi alle sue esigenze. Il che avviene anche meglio quando facendo sorgere città, costruendo abitazioni e arricchendole di quanto giovi ad abbellire e confortare

l'esistenza afferma se stesso dominatore e fa della natura, « il suo organo obbediente ».

Ci pare, per queste idee, di scorgere nel Ceretti una considerazione della primitiva arte più moderna e meno dottrinaria che nell'Hegel, il quale escludeva espressamente dall'arte le rudimentali costruzioni dell'uomo selvaggio (1): il Nostro invece spinge gli inizi della vita cogitativa e artistica sino alle umili capanne, non già cercandovi, come fa l'evoluzionista, il nucleo generativo di ogni ulteriore svolgimento, ma indagandovi la preparazione logica, l'idea ancora involuta e confusa. Sebbene egli si sia palesato assai di frequente nemico del positivismo specialmente francese, non è chi non vegga che la cura con cui egli anzichè enumerare o giustificare queste o quelle regole d'arte, rintraccia delle varie forme e manifestazioni le cause determinanti, e accosta così vicino e con metodo così rigoroso l'arte al pensiero e alla vita, facendo dell'Estetica addirittura un'*etiologia* (2) dell'arte, è influsso non piccolo esercitato sul suo animo dal positivismo, o, se vuolsi, dal criticismo storico contemporaneo. Col quale poi il Ceretti è anche d'accordo nel considerare lo spirito umano nella sua vivente unità e quindi nell'abbattere quelle artificiali barriere che nell'uomo tendono a separare i vari sentimenti e le varie percezioni e nella storia a isolare i prodotti di un'epoca da quelli di un'altra (3).

(1) *Estetica*, parte III, sezione I.

(2) Tolgo la perspicua espressione dal BARZELLOTTI, *Ippolito Taine*, pag. 185.

(3) Il GALLO, *Scienza dell'Arte*, pag. 178) mise brevemente ma chiaramente in luce le relazioni tra l'estetica hegeliana e la dottrina del Taine: sul quale argomento cfr. anche BARZELLOTTI, *Ippolito Taine*, Roma, 1895, pag. 190 e seg.

Nel mondo asiatico lo Spirito colle moli gigantesche imitanti e il peso naturale e il solenne mistero che si nasconde nella natura rappresenta se stesso come *sognante* nella natura. E il sogno è vera « vicissitudine della spiritualità » (1), è « un momento storico del nostro spirito », è « la mente aperta cogli occhi chiusi ». Il nostro filosofo vede sopratutto nel sogno la libera associazione dei fantasmi della mente, una specie di contemplazione che si ignora perdendosi tra gli oggetti che la provocano. Nella sua opera filosofica giovanile « Idea circa la genesi e la natura della forza », aveva affermato che come l'incoscienza può paragonarsi al sonno, e la coscienza alla veglia, la contemplazione può paragonarsi al sogno.

Bene aduuque nell'arte che è ancora, « nozione posta » ossia contemplazione del fatto senza « riflessione » e senza « concezione » egli vede una specie di sogno: l'artista è visionario (2).

Il tempio per i Babilonesi, per gli Indiani, per gli Egizi, rappresenta esso stesso il divino: perciò scorgiamo nell'architettura di questi popoli un lusso di molteplici parti e forme destinato a rendere più augusto e più teratico il luogo sacro.

Nel mondo ellenico invece l'architettura rappresenta la

(1) *Sinossi*, pag. 89.

(2) Il Ceretti, ha detto di sè che era un *visionario* di natura. (L'*inventario* nelle « Grullerie poetiche ») e di professione (*Prefazione agli ipotetici lettori* premessa alle *Grullerie*) e fin da giovinetto imaginava di scoprire un metodo del sogno nell'interesse dell'igiene dello spirito; il che forse gli potè essere suggerita dalla lettura del suo autore prediletto, il Leopardi, (Cfr. specialmente: *Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare*). Per le sue idee sulla Psicologia del sogno cfr. *Pasaelogices specimen*. Vol. I, pag. 432 e seguenti.

perfetta armonia tra natura e spirito, perchè il tempio, la casa, l'acropoli rivelano nella loro struttura l'applicazione delle leggi della statica e delle varie dimensioni non a simbolo ma a culto del sentimento e dello spirito(1).

Nel mondo cristiano lo spirito si afferma sulla natura fisica grossolana e massiccia perchè la chiesa, il palazzo, sono considerati esistere di per se, oltre ogni determinato scopo, come libere manifestazioni di un genio artistico, come espressione artistica di una civiltà e di una credenza (2).

Colla scoltura la nozione fa un passo importantissimo, perchè già colle sue prime manifestazioni, ossia colle scolture simboliche asiatiche e in parte le mitiche greche e romane lo spirito crea un simbolo delle sue metafisiche speculazioni, simbolo isolato e quindi più suo, imaginato da lui, dove l'apparenza corporea è di proposito asservita a rendere sensibile la spiritualità. La scoltura è considerata dal Ceretti come dall'Hegel l'arte nella quale tra idea e forma c'è contemperanza; ma parmi che il Ceretti vegga specialmente e singolarmente nella scoltura cristiana il predominio della prima.

Intanto attraverso queste ambigue determinazioni morfiche si prepara la concezione che la vera forma della spiritualità sia umana: dapprima l'idolo asiatico come uomo privo di affetti umani e senza spirito, dappoi le statue degli Dei greci, nelle quali gli affetti non mancano, ma manca il momento del sacrificio; poi le statue del legisla-

(1) Cfr. HEGEL, *Estetica*, parte 3ª, Sez. I, Capo Secondo

(2) Cfr. MAZZINI, *Filosofia della Musica*, (1836) in Scritti editi ed inediti di Giuseppe Mazzini. Milano, G. Daelli editore, MDCCCIII, Vol. IV. (Letteratura, Vol. 2°, pag. 103).

tore, del poeta del filosofo, ma non ancora dell'« Uomo » nella sua divina spiritualità, uella sua divina origine, nella sua divina speranza e serena pazienza della miseria umana che aspetta la liberazione (1), finalmente la scoltura cristiana la quale dà corpo all'umana spiritualità tutta intera. Nè qui si arresta lo sviluppo di quest'arte, « la quale, libera dalla tecnica del calcolo e del compasso, è grandemente capace di umanità e spiritualità ». « Vi sono certe figure che tuttochè solitarie e scompagnate accennano evidentemente a una drammatica, come le figure supplicanti: e la perfetta drammatica scultoria, poi si consegue nel gruppo » come il ratto delle Sabine, il Perseo colla testa di Medusa: dove però il requisito artistico non è dato da un solo sentimento, ma piuttosto da varii sentimenti che armonizzano fra loro in una sola azione (2).

Ma la vivacità e fecondità estetica dello Spirito si rivelano assai meglio col mezzo di natura il più ideale che esista, ossia « la luce panfigurativa » che dà luogo alla pittura. Questa non incomincia naturalmente colla figurazione del corpo umano, ma anzi prende da prima a figurare l'esteriorità, l'ambiente in cui la scultore colloca la sua statua: dapprima « *ornato pittorico* » dove l'idea si presenta ancora prosaicamente (3), poi i segni simbolici, indi la corografia o pittura da paesaggio, poi la pittura umana. Quest'ultima può essere pittura storica quando il tema è già dato da una realtà esteriore lontana nel tempo e nello spazio: o pittura ideale, dove l'idea costruisce a priori il proprio tema e la composizione artistica del me-

(1) *Prolegomeni*, parte I, pag. 32.
(2) *Considerazioni* ecc. pag. 102.

desimo (1). Finalmente l'assoluta libertà dell'idealismo si realizza nel cosidetto dipinto di genere.

La pittura è quella tra le arti che il Ceretti chiama *lineari* e che aggruppa al *disegno* in generale, dove si distingue più chiaramente il momento imitativo dall'ideale; il primo nasce dalla nozione riflessa, risulta cioè dall'esatta conoscenza del soggetto che si imprende a rappresentare, il secondo dalla conoscenza del suo valore e del suo significato nel sistema dell' universa realtà. Per tal modo sebbene la pittura, come tutte le altre arti non faccia che porre la nozione, si vale e acquista pregio dalla nozione riflessa insieme (elemento imitativo) e concepita (elemento ideale). Considerazione questa che può essere di norma a risolvere la troppo dibattuta questione dell'ideale e del reale nell'arte in genere: l'ideale non è che una visione più alta, più comprensiva della realtà; reale e ideale s'integrano a vicenda: e la loro integrazione è l' opera d' arte.

Questa verità il Ceretti esprime colla sentenza tutta hegeliana. « La bellezza della natura nasce dalla bellezza dello spirito: lo spirito intimo ordinando nel suo luminoso sistema l'esteriorità della natura, determina la creazione di una natura superiore ».

(3) Id. id. 106.

(1) *Considerazioni*, pag. 108-109. Il Ceretti (d'accordo, anche in questo col Guyau: cfr. *L'art au point de vue sociòlogique*, 2ª edizione, pagine 94-101) ha più volte messo in luce come non solo la distanza del tempo, ma anche quella dello spazio possano considerarsi come un elemento artistico: e perciò in massima generale è più idealizzabile un argomento, antico che un recente, ed un lontanissimo che un vicino (*Considerazioni*) pag. 108). Invece il Lessing (Frammento della 2ª parte del *Laocoonte* riteneva che la pittura storica non avesse altro ufficio possibile che mostrare le varie forme di bellezza corporea.

Originalissima poi è la previsione che il Ceretti fa di un'arte della luce pittrice, per la quale si avrebbe la figurazione estetica di qualunque soggetto immediata e perfettissima e la quale fornirebbe il massimo grado tanto di imitazione quanto di idealità, perchè artista non sarebbe più il pittore, la cui opera riescirebbe oramai manchevole dinnanzi ai progressi della fotografia, ma *colui che dovrebbe essere ritratto.*

Nelle opere a stampa il Ceretti passa immediatamente dalla pittura alla musica: ma nei « Sogni e favole » sua grandiosa opera inedita degli ultimi tempi, e precisamente nella favola di Erato mostra a ragione di voler tra le arti comprendere anche il ballo, del quale dice un po' scherzosamente che è « un'idea più sostantiva e più concreta che non il pensare, insegnare, governare ecc. fatuità teoriche che non possono competere col pratico positivismo delle magiche giravolte » : e la mimica che chiama sempre con una leggera tinta di paradosso « l'espressione più genuina dello spirito umano, essendochè l'uomo si è incivilito appunto in virtù della sua ingenita facoltà mimica ereditaria ».

***

Come abbiamo accennato, le arti di cui toccammo sopra sono del Ceretti chiamate *lineari* (1): e in sostanza egli accetta l'antichissima distinzione in arti fondate sulle percezioni di spazio e in quelle fondate sulle percezioni di tempo. Ma giova illustrare il concetto preciso che è fondamento della distinzione.

(1) Oppure *Arti del disegno.* Al quale proposito non bisogna dimenticare lo scritto importantissimo dello SCHELLING intitolato appunto dalle *Arti del disegno.*

Le determinazioni dello spazio sono esterne come quelle che non mettono in vista che la statica della natura, che presentano la natura immobile, non trsformantesi incessantemente: e alle quali perciò è estranea l'idea di genesi e di sviluppo. Ora appunto l'architettura, la scoltura e la pittura esprimendo una progressiva emancipazione della massiccia gravità, non si emancipano però delle dimensioni dello spazio perocchè il loro ideale consta di proporzioni di queste dimensioni.

Invece l'idea di genesi e di sviluppo si connette alla percezione del tempo, la quale è determinazione interna e dinamica: anzi il tempo è addirittura pel Ceretti la « generalissima interiorità della natura ». L'arte che rappresenta questa generale interiorità, questa direbbe l'Hegel, *inquietudine*, è la musica, che dalle determinazioni astratte della *temporaneità*, ossia dalla semplice ritmica sino alle più sapienti combinazioni sinfoniche si può veramente chiamare l'arte del tempo per eccellenza, l'arte che simboleggia il dinamismo della realtà. Anche lo Schopenhauer considerava la musica l'arte più potente e più significativa perchè coglie nel suo intimo fondo la *volontà* considerata come forza mondiale.

Il Barzellotti (1) ha affermato che la musica è per eccellenza l'*arte* dei tempi nostri: il Graf (2) l'ha detta l'arte che deve meglio confarsi allo spirito e al sentimento dei pessimisti. Parmi che possa aggiungersi essere l'arte più vicina alla speculazione hegeliana, non tanto perchè l'Hegel vi scorga propriamente quell' « *exercitium metaphysices oc-*

(1) *Studi e ritratti.* Bologna, Zanichelli 1893, pag. 375.
(2) *Foscolo, Manzoni, Leopardi.* Saggi. Torino, Loescher, 1898, pag. 237.

cultum nescientis se philosophari animi », che vi scorgeva lo Schopenhauer parodiando la famosa definizione del Leibnitz, oppure l'arte atta a comprendere l'essenza delle cose nella loro manifestazione più immediata, come la diceva il Wagner, quanto perchè rappresenta anche nelle più serene sue concezioni essenzialmente un travaglio, uno sforzo, un flusso e riflusso che si assomiglia assai da vicino all'Entwickelung dell'idea nella realtà.

Quanto al Ceretti, aggiungiamo che si dilettò molto di musica, che era valentissimo nel suonare vari istrumenti; e ricordiamo che una delle sue più belle poesie giovanili è appunto quella intitolata *La Musica*.

Ma la musica non sarebbe arte se, oltre al rappresentare astrattamente il πάντα ῥεῖν delle cose, non ci insegnasse che « lo spirito possiede una propria storia di affezioni intime » (1): in essa, attraverso la semplice ritmica, la tonalità, i varii organi musicali sino alla voce umana per ciò che riflette i mezzi materiali di manifestazione, attraverso la melodia, l'armonia e il concerto (inteso nel senso di fusione delle due prime) per ciò che si riferisce alle forme che assume vediamo per la prima volta la « mobilizzazione dialettica dell'idea » (2) un progressivo avanzarsi nell'intimità dello spirito e insieme uno svincolarsi da ogni prestatuto esteriore (3): in essa lo spirito è più completamente in suo dominio perchè, pur essendo regolata in parte da un principio naturale, che è l'armonia (4), essa costituisce una sua creazione immediata di cui non c'è esempio in

(1) *Considerazioni*, pag. 112.
(2) *Considerazioni*, pag. 94.
(3) *Sinossi*, pag. 130.
(4) Ibidem.

natura (anche gli uccelli più canori sono incapaci di una, sia pur semplicissima, melodia) (1): essa finalmente è arte intuitiva e non imitativa, come è invece pel Ceretti l'architettura (2).

Ma se la musica approfondisce così la nozione dello spirito, essa però non contiene veruna idea intelligibile; è anzi per sè stessa assai più indeterminata che la pittura. Il Ceretti ha compreso molto bene quella che è dottrina moderna dell'estetica dopo il famoso libro dell'Hanslick sul bello musicale (3) e le contese a cui diede luogo. « Si è creduto in questi ultimi tempi che il non *plus ultra* musicale fosse l'esatta riproduzione del sentimento contenuto nella parola: ma questo è un errore fondamentale, perocchè la musica non è semplicemente destinata a riprodurre il sentimento della parola, ma piuttosto a provocare le indefinite emozioni dell'animo nel suo ambiente trascendentale. Le persone che non contengono nel loro spirito veruna sentimentalità trascendentale non potranno mai concepire la pro-

(1) *Prolegomeni*, parte I. pag. 4.

(2) Per altri filosofi l'architettura è anch'essa arte intuitiva. Lo Schlegel diceva di concepire l'architettura come una musica cristallizzata. Per lo Schopenhauer l'intuizione è l'atto generativo di ogni opera d'arte, ma egli dà al vocabolo intuizione altro significato che il Ceretti; pel Taine finalmente arti imitative sono la poesia, la scultura e la pittura: arti creative l'architettura e la musica (*Philosopsie de l'art*).

(3) *Vom Musikalisch Schönen*, 1ª edizione, Lipsia 1854: 7º 1885: ne fu fatta una traduzione italiana da Luigi Torchi coi tipi del Ricordi. Cfr. FECHNER. *Vorschule der Aestetik*, Lipsia 1876, parte I, pag. 158 segg: PANZACCHI. *Nel mondo della musica*, Firenze 1895: GRAF: *Foscolo, Manzoni, Leopardi*. Torino 1898, pag. 236 e seg. (dal quale ha tolto le citazioni che precedono). In senso contrario all'Hanslick scrisse IULES COMBARIEU. *Les rapports de la musique et de la poesie considerés au point de vue de l'expression*, Paris, Alcan 1894; sul qual libro vedi *Revue philosophique* 1894, Vol. IIº pag. 85 e seg.

fondità di un sentimento musicale. Il nostro spirito pensa non solo con idee definite ma anche con sentimenti indefiniti, e la musica appunto provoca questi sentimenti » (1). Provoca, notisi bene, non esprime, non rappresenta come hanno affermato altri.

E nei « Sogni e Favole, » (2) chiarisce assai giudiziosamente quali siano le differenze che intercedono tra la musica e la poesía, sostenendo l'assoluta indipendenza dell'una dall'altra, ma non negando alla musica, come hanno fatto il Leibnitz, il Kant e l'Hanslick, ogni contenuto sentimentale. Lo sviluppo estetico dell'arte musicale è sviluppo del sentimento e per il sentimento come tale: quello dell'arte poetica è sviluppo del sentimento nell'intelligenza e dell'intelligenza nel sentimento, sempre nell'unità estetica dell'uno e dell'altro.... In virtù del sentimento intimo implicito nella poesia possiamo poetare circa i sentimenti musicali, ma per l' *indirimibilità* poetica del sentimento dall'intelligenza non possiamo poeticamente riprodurre un sentimento musicale. Così la musica può esteticamente accennare (solo accennare) al tema enunciato verbalmente, perchè il sentimento contiene virtualmente l'intelligenza che la poesia realizza..... Essendo lo sviluppo delle due arti una progressiva reciproca alteriorazione, segue che ciascuna prova nell' intrusione dell'altra come un impedimento al proprio sviluppo » e prosegue sostenendo che conservando sempre il canto, converrà sopprimere in esso, col tempo, la parola.

Ho io bisogno di notare che per tal modo il Ceretti

(1) *Considerazioni*, pag. 118.
(2) Favola di Erado.

prende risolutamente il suo partito in prò del bello musicale puro, quello per cui scrissero e combatterono Grillparzer ed Hauptmann?

Il Ceretti, come tutti i grandi filosofi da Platone allo Spencer, non trascura neppure l'importanza sociale e storica della musica, affermando che lo spirito musicale sviluppa non solo la sentimentalità subbiettiva, ma anche l'oggettiva, cioè collettiva (1).

***

L' arte che conforme al solito procedimento dialettico riassume in se e concilia l'estetica lineare colla musicale, è l'arte della parola, « estetica assoluta ». L'arte figurativa non oltrepassa l'individualità della nozione, anzi è troppo individuale; l'arte musicale esprime le generalità, anzi è troppo generale giacchè « espone il sentimento appassionato nella sua generale misticità, non posto nei momenti della sua realtà sufficente » (2): entrambe si sforzano colle loro determinazioni progressivamente a correggere questa loro imperfezione: ma solo la parola riesce ad effettuare quello a cui desse non arriveranno mai, giacchè essa sola può esprimere dall'un lato le più tenui sfumature del sentimento individuale e dall'altro rappresentare le più alte conce-

(1) *Prolegomeni*, parte I, pag. 4. VITO FORNARI *Del Bello e della Poesia.* Napoli, 1868, pag. 72), ha detto molto bene che « per la musica gli uomini svestono quasi l'invoglia sensibile che li occulta gli uni agli altri, e vengono i loro animi in un certo contatto immediato che si può piuttosto provare per esperienza che esprimere a parole ». Sul valore storico ed etnografico della musica, cfr. MAZZINI, *Filosofia della Musica*, vol. citato, pag. 10, il quale disse che la musica è l'unica arte che trasmetta esplicito un presentimento d'umanità.

(2) Sull'individuale e sul collettivo nella musica, cfr. MAZZINI, Vol. citato, *Filosofia della musica*.....

zioni dell'umanità intera; essa sola inoltre consegue in più alto grado l'evidenza fantastica, quella che i greci chiamavano ἐνεργεία. Il che però non vuol dire, come qualcuno dalle affermazioni che precedono potrebbe arguire, che l'arte della parola si possa sostituire all'arte del disegno e musicale: le quali invece nell'orbita a ciascuna assegnata e in virtù della loro particolare natura conseguono effetti a cui la prima non perverrà giammai (1)

L'arte della parola comprende l'arte poetica, l'arte prosaica, l'arte speculativa; il che vuol dire che essa comprende « la totalità dello spirito pensante » (2). Dell' arte prosaica, concepita dal Ceretti come dimostrazione della verità, e dell'arte speculativa espositrice delle verità generali, madri di ogni ordine finito, non ci occuperemo, oltrepassando i limiti dell'estetica almeno come è generalmente concepita ed avendone il Ceretti discorso solo nelle Considerazioni che essendo « entro i limiti della riflessione » non rappresentano per lui vera e definitiva dottrina filosofica. Diremo invece dell'arte poetica.

Questa è di tutte la più indipendente dall' oggettività; quella, nella quale, come al solito si esprime hegelianamente il Ceretti, lo spirito si emancipa meglio dal suo altro » (3); ma è ancora ben lungi dalla completa emancipazione, giacchè l'oggettività non creata dal poeta reagisce su di lui come stato sociale, come grado di civiltà come credenza o sistema religioso (4). Il poeta non è ignaro di quest'ambiente che lo circonda e che guida per vie recon-

(1) *Considerazioni*, pag. 124.
(2) Ibidem, pag. 127.
(3) *Sinossi*, pag. 127.
(4) Ibidem, pag. 130.

dite la sua fantasia; anzi non essendo filosofo e non sapendo che ideale e cosciente è il gran tutto, ritiene come opera sua personale e momentanea l'idealità che vi inspira; al suo sguardo brilla come un lampo l'idea che pervade ogni cosa, ed è questo lampo che fa della poesia una intuizione, una rivelazione superiore: ma il lampo s' estingue, perchè il suo occhio non è adulto nella conoscenza speculativa della realtà: ha intraveduto la terra promessa, ma non vi ha potuto entrare. « Il sentimentalismo poetico parla soventi il più profondo linguaggio speculativo, quantunque i poeti non conoscano categoricamente la portata di quello che dicono » (1).

***

Nella poesia si distinguono dal Ceretti le tre principali e tradizionali forme, cioè l' epica, la lirica e la drammatica.

L' epica « pone l'obbiettività estetica del suo spirito » ossia è quella poesia nella quale lo spirito estetico dà forma, vita e valore d'arte ai fenomeni della natura e alla storia dell'umanità: ma siccome i fenomeni della natura e i fatti della storia non sono che apparizioni esteriori dell'idea si può ben dire che la poesia epica rappresenti le cose non per se, ma per quel tanto di spiritualità che contengono, trascelga dal mondo bruto e caotico della natura e della storia le rivelazioni dello spirito.

(1) *Sogni e favole.* Favola phytozoologica. Viene alla mente la sentenza di Massimo Piccolomini nel *Wallenstein* dello SCHILLER, II parte atto III, scena IV:

. . . . . V'ha nelle fole
Della mia fanciullezza una dottrina
Qual non trovo nel ver, nel vero istesso
Maestro della vita.....

L'epica si determina a eternare i fatti grandiosi guidata fatalmente dalla traccia che il loro significato, il loro valore ideale lasciò negli spiriti individuali; e dapprima incontriamo l'epica asiatica dove la spiritualità è ancora involuta, confusa e fantastica; in secondo luogo l'epica greca dove lo spirito intende alla sua generale bellezza e bontà, a glorificare cioè l'onore eroico, la virtù civile, la patria, ciò insomma che è sua creazione buona e bella, mentre però è ancora racchiuso entro gli angusti confini della sua primitiva sede: finalmente l'epica cristiana « dove lo spirito si rivolge alla sua obbiettività assoluta » vale a dire alla sua manifestazione più compiuta nelle varie forme di stato, nelle varie fasi del diritto, della moralità e della civiltà in genere. In altre parole: l'epica va essa stessa sempre più insignorendosi dello spirito, pure rimanendo sempre rappresentazione di un obbietto distinto dallo spirito individuale che la crea: procede dalla realtà tutta esteriore e fenomenica alla realtà tutta interiore del pensiero.

In lei, dice il Ceretti, la subbiettività dello spirito è un pro' dell'obbiettività ossia il subbietto poeta deferisce e quasi scompare dietro l'obbietto divinità, popolo, patria, stato, diritto, moralità, civiltà ecc., ma contempla e glorifica pur sempre le sue più solenni creazioni, oltrechè poi nell'Odissea e nei poemi cavallereschi la soggettività si manifesta nascente (1).

*
* *

Nella lirica per contrario l'obbiettività è in pro' della subbiettività. « La lirica tocca la sublimità dell'idea che

(1) Sinossi, pag. 131.

vuol chiudere in se stessa l'universo » (1); la natura, la storia del mondo e dell'umanità passano nella lirica come fantasmi giganteschi e perciò provocano nella coscienza il sublime momentaneo entusiasmo di contenerli (2). Il che non significa però che essa sia tutta e sempre nel rappresentare degli stati d'animo individuali, siano pure prodotti da percezioni sensibili e intellettuali: la lirica fin da' suoi inizî è subbiettiva solo nel senso di dare esistenza individuale e personale alle categorie della realtà, allegorizzandola; in seguito assume in se la subbiettività estetica di un altro soggetto e canta il capitano, l'eroe, l'amico, in altre parole si compiace in rappresentare ed eternare la bella figura morale di un soggetto umano, differenziandosi però dall' epica che celebra non sentimenti, non caratteri ma fatti; finalmente diventa più decisamente soggettiva, si fa eco dell'anima del poeta che tiene in maggior conto un sentimento o un pensiero suo che qualsiasi grandezza morale esteriore, e si avvia a trasformarsi in vera e propria poesia dello spirito assoluto, in lirica filosofica.

***

Arrivato a questo punto, il subbietto ha per così dire esaurito la conoscenza e la rappresentazione di se stesso, esaltando nell'epica le sue creazioni e nella lirica il principio operante e pensante: rimane che egli associ queste due esaltazioni e contempli insieme in una specie di quadro vivente se stesso e le sue operazioni: il che egli consegue colla poesia drammatica.

(1) Ibidem, pag. 131
(2) Ibidem, pag. 132.

La quale, dapprima, si accontenta di porre innanzi alla mente in modo mistico come nei sogni il teatro della sua futura attività deificando e drammatizzando nelle concezioni religiose primitive il cielo e la terra, il mondo degli astri e il mondo sotterraneo.

Poi lo spirito umano osa scendere in lizza e cimentarsi nell'azione col subbietto estraumano e sovrumano: donde deriva il secondo momento della drammatica, nel quale perchè l'uomo possa se non affermare la sua maggioranza almeno guardare impavido verso il regno dei celesti, compare l' eroe.

Fino a questo punto la drammatica è ancora, per dir così, sospesa tra cielo e terra: l' eroe concilia, come si esprime il Ceretti, la subbiettività esteriore coll' interiore: l'arte è ancora al suo stadio teologico e teosofico. Solo nel terzo momento ogni incongruenza è tolta di mezzo: in esso la drammatica raffigura l'uomo che conversa coll'uomo, l'uomo che si esplica e agisce nella civile comunanza: in questa sua esplicazione e azione può mettere in luce il protagonista che abbatte quanto e quanti gli attraversano il cammino: oppure può rappresentare il libero e complicato giuoco delle varie passioni umane, quello che il Ceretti chiama « la polemica domestica, civile, religiosa, morale e politica »; oppure finalmente meglio che presentazione può riuscire disquisizione drammatica per i principî sociali dell' Io, della famiglia, della nazionalità. Sebbene il nostro filosofo consideri quest' ultimo come il più completo svolgimento della poesia drammatica, riconosce come la maggior parte degli uomini a cui malgradita riesce la polemica, sia pure drammatizzata, dei principî, vi scorga piuttosto sintomi di decadenza.

Nella *Sinossi* dell' Enciclopedia speculativa (1) il Ceretti rileva che nella drammatica l'idea « è necessariamente sollecitata a scindersi negli elementi di opposizione che la costituiscono »; il che è sufficiente a spiegarci come egli la giudichi come forma più eccellente d'arte e come, con idea a lui favorita, vegga la massima perfezione in una drammatica della quale tema e soggetto sia la libera dialettica delle idee (2). Per questa ragione ancora nella Proposta di riforma sociale si mostra propenso all' istituzione di un teatro di stato.

***

Come già ebbimo occasione di rilevare più d' una volta la trattazione dell'arte giusta le categorie logiche della nozione non concide colla sua storia esteriore.

Le arti quali noi le abbiamo enumerate e discusse rappresentano ciascuna un modo di manifestazione esteriore, una specie di veste splendidamente fantastica che la nozione assume nello spirito umano; ciascuna di esse, per la materia onde si serve, raffigura in un modo speciale l'idea. Lo spirito umano prima di tutto posto a svelarsi il mistero dell'universo s'immerge nell'obbiettività esteriore: e tale immersione è rappresentata dalle arti lineari e più compiutamente dall'architetturá, giacchè, come vedemmo, la scoltura e la pittura contengono già di vita spirituale assai più della prima. Ma se ciascuna arte ha, per dir così, un

(1) Pag. 132.

(2) Nelle *Considerazioni* questo concetto è anche meglio chiarito: « Io non dico che i profondi pensatori se si dedicano all'arte poetica, debbano riuscire necessariamente drammaturgi, ma dico semplicemente che questa forma si presta maggiormente ad un largo svolgimento dell'idea ».

compito speciale, ciò non significa che a lei sia estraneo del tutto il còmpito dell' altra: l' architettura non è arte così muta e così massiccia che non possa esprimere in qualche modo il travaglio del sentimento e dell'idea: la poesia non è arte così impalpabile e così ideale che non possa esprimere in qualche modo le relazioni dello spazio e della materia. Le arti nella manifestazione della nozione si compenetrano e si sussidiano; ogni arte può essere sensoriale, sentimentale e ideale a un tempo. Lo spirito umano nell'evoluzione dell' arte si è così magnificamente profuso da non attendere a creare una forma più completa ossia più spirituale d'arte, esaurite che furono per vecchiezza gli strumenti e le forme dell'arte immediatamente inferiore; lo spirito umano non ha proceduto per serie, ma ha piuttosto tentato, esperimentato fin da principio tutta la ricchezza de' suoi mezzi di divinazione e di rivelazione dell'assoluto: un'arte ha dato all'altra ispirazioni e iniziative, e tutte consociate hanno insieme creato il divino mondo dei sogni.

Questo il Ceretti esprime così: « Necessita avvertire che le arti tutte nella storia esteriore appaiono come reciprocamente generate, epperciò torna indifferente considerare il processo storico delle medesime come un *a* che si distingue in *b*, *c*, oppure come un *b*, *c* che si neutralizza in *a*. L'idea concreta è sempre che *a*, *b*, *c*, « sono reciproci fattori, epperciò ciascuno si può considerare come generato dagli altri due » (1).

Per tale considerazione non può esser fatto al Ceretti

(1) Sinossi, pag. 141.

l'appunto fatto all' Hegel di trattare cioè e giudicare la storia come Eudosso e Tolomeo avean trattato l'astronomia, con le sfere ideali. Di qui appare anche quanto sia oziosa la questione della preminenza di un'arte sull'altra. « L'arte poetica riassume in se ed esprime a proprio modo certe idee, quali non potrebbero essere espresse dalle altre arti, ma non potrebbe in verun modo essere sostituita alle prefate singole arti. La stessa può esprimere una successione di pensieri, ma non una successione temporanea di emozioni spirituali col prestigio proprio della musica; così pure può esprimere definite rappresentazioni come le arti del disegno ma non può presentarle immediatamente e sensibilmente al pari di quella, la quale ripete il suo prestigio appunto da questa immediata sensibile rappresentazione (1).

***

Se a qualche arte il Ceretti crede di poter dare una preminenza cronologica, questa è precisamente la poesia, la quale « sendo l'arte estetica più poderosamente ideale, può anche considerarsi preferibilmente come il piano generale di tutte le arti » (2). « Se l' arte poetica da una parte accompagna il massimo svolgimento della civiltà, dall'altra parte è stata un'arte assai primitiva e forse così primitiva come il disegno e assai più che la musica » (3). Insomma egli considera la poesia come generatrice e ispiratrice delle altre arti, come il substrato di ogni creazione artistica dalle prime e grossolane figurazioni del mondo esteriore fino al limitare della speculazione filosofica: essa

(1) Considerazioni, pag. 124.
(2) Sinossi, pag. 141.
(3) Considerazioni, pag. 124 - 425.

domina e avviva di se tutto il mondo dell' arte, dal suo primo generarsi nella coscienza sino al suo trasformarsi nel pensiero riflessivo.

La prima poesia fu, come ogni altra forma susseguente, manifestazione *seria* della Coscienza. Il Ceretti vede nel mito, da cui quella prima poesia trasse ispirazione e argomento, la prima interpretazione della natura, e insieme quello che vi scorgeva il Wagner, l'espressione più energica e più completa dell'umanità. Le opere taumaturgiche, gli incantesimi, le magie ecc. non furono creazioni fantastiche degli uomini primitivi, ma positive realtà del loro pensiero, sentimento e imaginazione (1). Esse non sono neppure da considerarsi come allucinazioni, il che supporrebbe un grado di coscienza ancora inferiore in cui non penetra raggio di nozione, non come allegorie, il che supporrebbe l'intervento della nozione concepita o anche riflessa: ma sono « positive realtà della coscienza primitiva. » Queste positive realtà ci spiegano come delle arti lineari quella che ebbe maggior fortuna in Oriente sia l'architettura, e quell'architettura in cui il disegno é immerso nello spirito religioso. Alla poesia che segue alla mitica e che si può chiamare epopea marziale non fa cosi completamente difetto come alla prima la considerazione della realtà, quale appare libera dal velo teratico del mito: ed è perciò che noi la sentiamo più affine e consentanea alla nostra coscienza.

E l'interesse per questa poesia nazionale diviene tanto maggiore, quanto meglio vi vediamo trasparire la soggettività, o come diremo noi, l'*umanismo*, che viene in certo modo a collegare e a far simpatizzare la coscienza nostra

(1) Sinossi, pag. 141.

con quella dei primitivi nostri padri: per questa ragione l'Iliade, dove gli eroi servono due cause umane contrarie e convolgono nella loro lotta persino gli Dei ci interessa assai più del Mahabarata; e l'Odissea, dove la lotta è per l'intimità di affetti domestici, di private passioni, più delle due prime.

Ma, in generale, il mondo antico, e questo non solo nell'epica ma in tutte le forme di poesia, è povero di soggettività: il Ceretti afferma arditamente e originalmente; parmi, che la « poesia pagana non ostante il suo splendido sfarzo in tutte le proprie forme diversissime, rimane essenzialmente sempre epopea ». Il soggetto non vi appare autonomo d'una propria ragione, ma difende o combatte sempre qualche ordine costituito religioso o politico o morale.

La vera soggettività (e giova sempre tener per caposaldo che l'arte è nisus a manifestare la soggettività) è nata col Cristianesimo quando questo esordiva non col dogma ecclesiastico, ma coll'appello alla libera coscienza. Il cristianesimo fu una vera redenzione del soggetto umano (1). Esso ha perciò dato veramente origine alla Lirica. Mentre nel mondo pagano ogni forma di poesia fu penetrata d'epopea, nel mondo cristiano ogni forma di poesia è penetrata di lirica. Lo svolgimento della lirica è grandemente favorito dalla libera espansione della coscienza soggettiva che dapprima svincolandosi dalla fede cieca e scegliendo a sua posta la credenza che più le si confà, sente e afferma la propria autonomia, in seguito collo scetticismo non impaniandosi in nessuna forma dogmatica, circola liberamente tra i varii principii e le varie massime, e finalmente sfumate le credenze religiose e civili nella voragine del scetticismo indi-

(1) Sogni e favole: sogno antropopedeutico.

viduale (1) si ferma alla ragione logica raggiugnendo l'apogeo della propria libertà.

Questa progressiva emancipazione nella coscienza soggettiva non è senza contrasti dolorosi. La coscienza, mediante essa, viene creandosi, elaborandosi un mondo suo, autonomo: non può prescindere dalla realtà, ma non la può neppure accettare qual'è; al suo volo anzi la realtà tarpa continuamente le ali. Da questo contrasto, dalla protesta » contro ogni cosa naturale e spirituale » che non sia stata da essa prestatuta (2) nasce la satira nella sua forma primitiva di invettiva, nella quale non manca l'ispirazione poetica come in evitabilmente invece manca nella poesia didattica: anzi vi è e potente come quella che trae la sua origine non dall'enfasi e dalla sentimentalità, ma dal fondo della coscienza tutta quanta che si ribella.

La satira è lirica quanto l'elegia; è anche essa lamento, lotta. rivolta. Ma progredendo, il dissidio si compone; la coscienza non si attenta più di trasformare il mondo sul paradigma delle sue idealità: la realtà costituita non è più che argomento di umorismo, di parodia e di ironia: e finalmente la coscienza si compiace del linguaggio delle cose come sono: ne vede la miseria, ma la loro miseria non la sgomenta, non la ributta: si compiace unicamente di raffigurarle come sono, di ricrearle dentro di sè: vede in esse il gran pregio dell'esistenza sia pure momentanea, fittizia, transitoria: e questa loro esistenza ritrae coll'impassibilità con cui il biologo studia in un corpo che si decompone l'iniziarsi di nunve esistenze. Quindi la satira pienamente adulta non

(1) Sinossi pag. 137.
(2) » » 138.

può essere che *realistica*. E tale fu appunto la satira cerettiana nelle « Grullerie ».

La parodia, l'umorismo, la satira si affacciano anch'esse all'idea riflessa, ossia alla considerazione della realtà umana colla scorta della filosofia (1): ma per quanto impassibili, non riescono a far tacere la voce dello spirito umano, le sue imperiose esigenze di bellezza e di verità. Se con esse l'uomo si acqueta, non ha però rinunciato alla sua individualità: la partita è sempre aperta ; il dualismo rimane. Se l'uomo conscio già nella lirica delle tempeste dello spirito, si nascondesse dietro le cose ritornerebbe all'epica, dove invece l'uomo si ignorava.

Questa lotta si deve riesprimere invece in una nuova forma d'arte che è la drammatica, nella quale, « non si tratta più di idee contrarie che devono discutersi e neutralizzarsi fra loro in una idea terza, ma piuttosto di contrarie soggettività, che entrando in una reciproca controversia si neutralizzano tra loro e risultano soggettività più concrete delle soggettività contrarie » (2): e per tal modo il soggetto umano nella sua intima, si direbbe oggi, *combattività* si afferma vieppiù nell'arte.

La drammatica è dunque una forma più vibrante e più viva del pensiero *umano*. Ma appunto perchè è del pensiero umano, di bel nuovo questo si affatica in essa a conseguire la propria autonomia, a *porsi* e a *concepire* di per se

(1) Il Bahnsen giudicato dal Graf il più intero forse e conseguente dei pessimisti afferma (Das Tragische als Weltgesetz und der Humour des Metaphisischen (Lauenburg in Pomerania 1877, pag. 137) che l'humour è la sola forma di pensiero e di sentimento che convenga all'uomo superiore.

(2) *Sinossi*, pag. 139.

stesso, con dignità e con valore tutto suo: quindi la drammatica dopo essere stata controversia di varie credenze religiose, controversia di varie convinzioni politiche e civili riesce in un terzo momento a essere controversia di *massime scientifiche e di principi radicalmente speculativi.*

Così tutte le forme di poesia sono in sè compiute, cioè vengono a un grado ultimo da cui appare naturale il passo alla nozione riflessa: e questo si spiega riflettendo che esse non si svolgono successivamente ma parallelamente e possono, ciascuna entro i suoi limiti, affacciarsi al problema dell'assoluto, cioè alla speculazione filosofica.

Al Ceretti poi la drammatica intesa a discutere dottrine, teorie e sistemi fu accetta, come a Platone, come al Rosmini (1), e quasi connaturata: perchè essa consente all'idea di mettere in luce la sua vitalità, la sua virtualità dialettica.

***

Può sembrare a prima vista che il Ceretti lasci da parte certi problemi che sono capitali nell'estetica moderna: ma se egli li trascura ciò è effetto naturale dell'orientazione che la sua indagine riceve dalla dottrina a cui si riconduce.

Evidentemente chi considera l'arte come fatto essenzialmente storico e significativo nelle vicende del pensiero umano. ha riguardo a questo non nelle condizioni e leggi psicologiche del suo formarsi, ma per dir così, nella sua realtà effettiva, ne' suoi risultati: ed ecco perchè nel Ceretti non abbiamo una vera e propria psicologia estetica (2),

(1) Il Rinnovamento della Filosofia in Italia del Conte Mamiani, esaminato da Rosmini. XLIII.

(2) Cfr. però *Sinossi* pag. 83 e seg.

anche perchè lo spirito per il Ceretti e per l'Hegelianismo è già un risultato, una specie di dignificazione, di alta espressione della coscienza. Chi vede nelle varie arti diverse forme di manifestazione sensibile dell'idea che è oggetto proprio e essenziale dell'arte non ha più bisogno di proporsi singolarmente il problema dei rapporti tra il contenuto e la forma: desso è il problema fondamentale. Ugualmente oziose diventano per lui le parole idealismo e realismo come applicate all'arte: perchè l'ideale e il reale come si intendono volgarmente sono ugualmente legittimi nell'arte il cui dominio nel tempo e pel soggetto si estende dalle prime e infantili figurazioni degli oggetti esteriori sino alle idee più astratte e più generali: l'ideale e il reale vi circolano liberamente, per nulla nemici tra loro, ma anzi termini correlativi.

Chi finalmente cerca nell'arte nient'altro che la luce del vero, della natura e della vita, non può affannarsi per proporre all'arte un qualsiasi scopo morale: la moralità è sottintesa, è come connaturata all'arte, come lo è alla scienze, alla filosofia, pur che sia arte.

Ma a chi volesse sulla scorta della filosofia cerettiana dar soluzione a queste e ad altrettali questioni che si pone il pensiero moderno non riescirebbe difficile. La dottrina hegeliana, a cui certo il Ceretti si ispira, è come il grûppo centrale da cui si staccano per diverse direzioni le varie catene del pensiero contemporaneo: e a chi ne facesse la storia, avendo riguardo non alla scuola o alle scuole per le quali si trasmise a noi, ma al suo interno divenire, vi troverebbe in germe tutta la filosofia moderna.

Si compiaccia il lettore di rivolgere uno sguardo al cam-

mino percorso in questo breve studio e vegga quale fecondità di deduzioni e di applicazioni abbiano le dottrine esposte. Che importa se questo filosofo è passato inosservato e sconosciuto? Che importa se il suo pensiero non paia aver alcun addentellato nella moderna coltura italiana? Egli rappresenta sempre uno stadio di questa coltura: egli ha dato forma e consistenza filosofica a ciò che essendo confusamente negli spiriti, non trovò in altri meglio che in lui un rappresentatore completo e completamente cosciente.

Ha detto l Hartmann (*Philosophie de l'inconscient*) che la storia moderna della filosofia può essere definita come la sforzo per rischiarare alla luce della coscienza i rapporti incoscienti delle diverse filosofie.

Chi scriva della storia della filosofia in questo secolo, non può più dimenticare il Ceretti, perchè egli colma un intervallo del quale solo 20 anni fa non ci accorgevamo.

Lo sguardo della critica filosofica non procede altrimenti che lo sguardo di un viandante a cui un monte che in ontananza appariva isolato e compatto, si rivela poi da vicino con inattese congiunture ed altre catene e nella magnifica grandiosità delle sue valli e de' suoi gioghi.

Dott. Vittore Alemanni.

BOLLETTINO PEDAGOGICO E FILOSOFICO

A. Martinazzoli: **Intorno all'Insegnamento della Pedagogia in Italia.** — Considerazioni e proposte. — Milano, Bernardoni, 1898.

In questa ponderata *Nota* che è stata letta nell'adunanza del 3 novembre 1898 nel R. Istituto lombardo di scienze e lettere, il Martinazzoli con quell'autorità che gli deriva dalla vita di provetto insegnante e dalla pubblicazione che redige insieme col Credaro, del Dizionario di Pedagogia, esprime molti sensati pensieri intorno al poco valore dei nostri studii pedagogici e ne indica con giustezza le principali cause e consiglia i rimedii che a lui paiono efficaci. A raccogliere la somma di questi suoi pensieri fa due proposte conclusive: 1°) « di istituire presso le università che hanno la facoltà di lettere e filosofia, un corso triennale di pedagogia scientifica, morale e storica, obbligatorio per tutti quelli che vogliono darsi all'insegnamento; e che siffatto corso sia accompagnato e seguito da un tirocinio che valga a dimostrare e svolgere, dopo l'acquisto del sapere, le attitudini pratiche a ben adoprarle nella scuola »; 2°) « di rendere obbligatorio per gli studenti di tutte le facoltà indistintamente il corso annuale di pedagogia *giuridico-morale* e conseguentemente di istituirlo nelle università e in ogni scuola di studii superiori che non abbia le facoltà di filosofia e lettere, come sarebbero le scuole superiori di agricoltura, commercio, ecc. ». Per intendere il pensiero dell'A. bisogna tener presente quel che scrive a pag. 13; « per Pedagogia sociale o civile intendiamo quel particolare indirizzo e quelle regole di azione educativa che deve seguire una data società in un dato momento storico, subordinatamente alle leggi universali ed assolute della morale ». Colla prima proposta il M. crede preparare buoni insegnanti, colla seconda dare alla gioventù, dopo tanta e svariata dottrina, anche un po' d'educazione morale e civile.

Ottime proposte di una mente e di un animo rettissimi: ma chi avrà tanta forza morale di tradurle in atto?

P. Romano: **Le Basi psicologiche della Educazione morale.** — Asti Brignole, 1898.

L'intento dell'A. si mostra abbastanza chiaro e preciso dal titolo di questo studio. Ragionando dei sentimenti, delle tendenze, dell'affetto, dell'en-

tusiasmo, della coscienza morale egli tien conto di tutte le più recenti ricerche e osservazioni di psicologia infantile e dei moderni pedagogisti che vanno per la maggiore. Si può consultare con profitto dai maestri e anche dai pedagogisti.

D. Mercier: *La définition Philosophique de la Vie.* 2ª ediz. — Louvain, Charpentier etc., 1898.

Questo scritto già importante fin da quando apparve la prima volta nel 1892 nella *Revue des questions scientifiques*, nella presente seconda edizione è assai migliore per le modificazioni fatte dell'illustre autore, sia che tenga conto dei lavori usciti dopo quel tempo, sia che accetti alcune osservazioni riconosciute giuste. Lo scopo dell'A. è di adoperarsi a dare una definizione esatta della vita sotto il riguardo scientifico e filosofico. Per raggiungerlo il Mercier parte dall'esame della vita nei suoi più umili principi della vita vegetativa il che lo porta a ricercare della cellula, giovandosi delle più recenti e certe ricerche. Dall'unità organica della cellula e dalla funzione di nutrizione e chimica della cellula passa al movimento del protoplasma e alla nozione della irritabilità etc. etc. alle evoluzioni embrionali e alle leggi di quest'evoluzioni. Passa poi ai caratteri della vita; il primo è la subordinazione delle funzioni, donde una prima definizione dell'essere vivente considerato morfologicamente: l'essere vivente è la sostanza che effettua la condizione d'organizzazione: considerato fisiologicamente si ha un'altro carattere della vita, il movimento. Questo movimento non è spontaneo; esso è sempre provocato da forze che agiscono al di fuori. Il movimento vitale è continuo La natura inanimata tende verso uno stato d'equivalenza; raggiungendo questo, il movimento cessa. La cellula vivente è in equilibrio instabile per cui si fa e si disfa incessantemente; talchè il movimento vitale è immanente. Di qui una seconda definizione: la vita è un movimento immanente. Le forze che agiscono nel vivente sono transitorie, ma il movimento considerato nel suo insieme ha il suo fine nell'essere stesso che si muove. È lo stesso essere che si muove ed è modificato dal movimento: per la quale cosa, l'illustre Direttore della scuola S. Tommaso d'Aquino all'Università cattolica di Louvain, può mostrare l'armonia della sua definizione della vita con quella del Dottore Angelico: *Ens vivum est substantia in cuius natura est movere seipsum.*

N. R. D'Alfonso: **La psicologia del linguaggio,** 2ª edizione (per gli studiosi di filosofia e di pedagogia) L. 2,00. — Roma, Società editrice Dante Alighieri, 1899.

A nessuno sfugge, dice l'autore in un breve avvertimento premesso al libro, a nessuno sfugge l'importanza della trattazione di questo argomento che fa acquistare ai giovani la consapevolezza dell'elevato valore dell'uomo,

mentre dà loro il fondamento per intendere il processo della coltura in generale. Importante è davvero questo libro per gli studiosi di filosofia; giacchè la questione del linguaggio ha così molteplici aspetti che interviene in ogni ramo particolare della filosofia; ma ancora più importante per gli studiosi di pedagogia i quali dovrebbero vedervi le leggi fondamentali dell'insegnamento; e per quanti si occupano di psicologia normale e pedagogia. Ecco l'elenco dei capitoli di questo volume: I. Preliminari. II. Gli organi pel linguaggio e la loro fisiologia. III. Fondamenti psicologici del linguaggio. IV. La preistoria del linguaggio. V. La storia del linguaggio. VI. Linguaggio e logica. VII. Psicologia e pedagogia della loquela. VIII. Psicologia e pedagogia della lettura e della scrittura. IX. Linguaggio e mente. IX. La localizzazione delle funzioni del linguaggio. XI. Linguaggio interno ed esterno. XII. Musica e linguaggio. XIII. Considerazioni generali sul linguaggio.

D. Nys: **La notion de temps d'aprés les principes de Saint Thomas d'Aquin.** — Louvain, Ist. sup. de Phil. 1898.

San Tommaso disse che il tempo è *numerus motus secundum prius et posterius* (*De Temp.* 2). Il Nys con molta abilità e con chiarezza dimostra con questo libro la verità della definizione tomistica in una parte, mentre che in una seconda espone le altre dottrine che nella filosofia moderna intorno al tempo si son date. « Lo studio completo, egli dice, della nozione del tempo comprende due questioni fondamentali: la questione della genesi dell'idea di tempo e quella della sua obbiettività Come ci formiamo il concetto di tempo? Questo concetto ha un obbietto che gli corrisponde nel mondo esteriore o non è che una creazione della intelligenza nostra?

Ognuna di tali questioni è capace di soluzione diversa: di qui la verità dei sistemi. La prima di tali questioni ha per oggetto l'aspetto psicologico del tempo; l'altra tende a mettere in rilievo la sua natura metafisica. Questi due punti di vista sembrano molto diversi tra loro; ma realmente esiste spesso una connessione tra loro sì intima che il problema dell'obbiettività del concetto si trova solidale con la questione della sua origine. E come lo scopo di questo studio fu innanzi tutto il mettere in evidenza la natura metafisica del tempo, così si prende quale base di classificazione di sistemi l'obbiettività dell'idea di tempo, senza però tralasciare le teorie psicologiche che ne furono le cause originali. Dal punto di vista dell'obbiettività la teoria tomistica merita giustamente il titolo di *realismo moderato*. Il tempo infatti, è una specie d'essere misto presentando alle volte un carattere obbiettivo e tal'altre subbiettivo. Astratto dal movimento continuo, il tempo possiede evidentemente, nel moto, un essere reale. Eppure il moto non è il tempo, e non può diventarlo senza il concorso dell'intelligenza che fraziona la sua continuità e riunisce in un tutto le parti diverse in che lo distingue. Preso

nella sua totalità questo concetto designa dunque ad un tempo un essere reale, ma essenzialmente fuggitivo, il presente, e gli elementi che non hanno, come tali, che una realtà ideale, cioè il futuro e il passato. Di qui il suo carattere obbiettivo e subbiettivo. Accanto a queste teorie, si ordinano i sistemi dei quali gli uni deprimono oltre misura la realtà obbiettiva del tempo o la sopprimono affatto, mentre che gli altri ne esagerano la portata. Le teorie realiste e subbiettive sono quelle del Kant, Leibnitz, Balmes, Cartesiani, Baumann, Locke, Spencer. Le teorie realiste eccessive sono: 1) quelle di Epicuro, Lucrezio, Gassendi che affermano il tempo una realtà assoluta: 2) quelle di Clarke e di Newton che indentificano il tempo coll'eternità divina: 3) e le teorie scolastiche che ponevano il tempo una realtà *sui generis* inerente a tutto ciò che si muove. Il Nys infine pone tra i realisti moderati l'Hallez che espose le sue idee sul tempo nella *Revue Neo-Scolastique*. (Févr. 1896). È questo uno studio coscienzioso e molto ben fatto.

F. Raymond et Pierre Janet: **Névroses et idée fixes.** — Paris, Alcan, 1898

Questo grosso volume si divide in due parti. Nella prima parte sono raccolti i capitoli relativi ai turbamenti più propriamente psichici: nella seconda quelli riguardanti i turbamenti *somatici*. Nell'osservare e stabilire la natura e la portata di questi fatti gl'illustri autori si son serviti di un gran numero di soggetti come può offrirlo il mirabile servizio della Salpétrière. Essi non si sono fermati alle osservazioni, ma da queste si sono sollevati alle generalizzazioni che costituiscono il maggiore interesse di questi studî.

Il metodo d'osservazione era il seguente: i malati che parevano presentare qualche interesse dal punto di vista della psicologia patologica erano inviati al laboratorio di Psicologia. Lo Janet li esaminava e prendeva su loro tutte quelle osservazioni che reputava utili: indi con accordo del prof. Raymond, questi malati venivano esaminati nuovamente. Le osservazioni ripetute eranò esposte in queste lezioni cliniche del Raymond delle quali è composto il volume insieme alle riflessioni succinte che esse suggerivano. Centocinquantadue osservazioni si trovano così riassunte: esse completano le ricerche sperimentali esposte dallo Janet nel primo volume che ha pubblicato pochi mesi fa; e mostrano l'importanza di questi studi psicologici per l'intelligenza e il trattamento delle malattie nervose. Medici e psicologi vi troveranno delle indicazioni utili e istruttive.

Dott. Maurice de Fleury: **L'âme du Criminel** — Parigi, Alcan, 1898. Un vol. di 200 pag. L. 2,50.

Il lavoro è diviso in tre parti: I, il cervello umano e il libero arbitrio; II. Determinismo e responsabilità; III, Conseguenze pratiche (repressione del delitto e profilassi del male).

L'A. mostra come le dottrine della Psico-fisiologia più moderna ben lungi dal minacciare il buon funzionamento della società, non possono che condurci a una diminuzione di delinquenza, grazie ad una educazione più razionale, a un'igiene preservatrice e ad una terapeutica adattata ai giovani cervelli inclinati al male per eredità o per imitazione.

KARL NEISSER: **Die Entstehung der Liebe.** — Wien verlag von Carl Konegen, 1897, pp. 100.

L'A. va alla ricerca di un principio nuovo che spieghi l'enimma dell'amore e crede di averlo ritrovato in un fenomeno ereditario, per cui coloro che si amano portano per dir così in loro stessi i germi di un'attrazione vicendevole, la cui origine risale ai loro antichi progenitori.

Forse ci potrà essere, a volerlo approfondire, qualche lato di vero in ciò che dice l'A., ma pare che egli vi dia un'importanza eccessiva e prevalente. L'A. poi abusa di certe espressioni che hanno l'aria d'essere spiritose, ma sono paradossali e insostenibili, come la seguente con cui chiude il suo lavoro: « La logica e la matematica guastano il sano e retto pensiero. Una filosofia senza logica e una scienza della materia della natura senza matematica saranno la scienza dell'avvenire ». G. D'A.

E. GYEL: **L'être subconscient.** — Paris, Alcan, 1898.

È uno studio teorico che mira a spiegare tutti quei fenomeni ancora poco conosciuti o male interpretati di psicologia normale e di psicologia anormale, quali sono, l'automatismo psicologico; fenomeni inconsci; sonno normale, ipnotico: isterismo, telepatia, sdoppiamento della coscienza etc. etc. L'A. si adopera di dimostrare: 1) che tutti questi fenomeni s'intrecciano fra loro, come anelli di una stessa catena, e che tutti su per giù sono poco spiegabili: 2) che una sola ipotesi li spiega tutti: quelli di una « force-intelligence subconsciente et exteriorisable coexistant dans le moi avec la force-intelligence consciente normale ». In una seconda parte l'A. dà un saggio di una filosofia naturalistica applicando le nuove nozioni del monismo. Conclude indicando le conseguenze della nuova dottrina nella spiegazione del male, della morale e della questione sociale.

G. MORANDO: **Elementi di Logica** — Milano, Cogliati. 1898.

È il secondo volume del *Corso Elementare di Filosofia* che il prof. Morando con quasi generale lode viene scrivendo. Il contenuto del libro è distribuito in venticinque lezioni che espongono le dottrine logiche con abbondanza, poco comune in libri scolastici, di questioni e di esempi. Certamente alcune di tali questioni potrebbero esser stati evitate, come forse dovrà fare chi l'adopera come libro di testo, per un insegnamento elementare; inoltre certi esempi si potevano trascurare perchè vengono fatti dalla viva voce dell'insegnante. Invece non lodiamo abbastanza l'uso che fa delle nozioni

storiche, delle cognizioni scientifiche e filologiche come quelle che raccolgano ad unità l'istruzione del giovane liceale il quale difficilmente trova un legame logico tra le discipline che impara a studiare. È anche degno di lode l'A. per sapere armonicamente comporre la dottrina tradizionale con le nuove, tanto da rendere, come diceva il Galluppi, lo scolaro cittadino del mondo filosofico moderno. Però, rifacendosi l'edizione, il che è non solo sperabile, ma certo. l'A. dovrà riguardare più sottilmente alcuni esempi arrecati e nei giudizi e nei sillogismi; perchè alcuni di essi non sono evidenti e lasciano incerta la mente nell'accertargli o no, per difficoltà che sorgono ad un esame più rigoroso. Qualche volta riporta male l'esempio di altri p. e. citando il sillogismo di Alberto Magno scrive *Sortes est homo*. Ora il Morando sa benissimo che il *Sortes* è un'abbreviazione di *Socrates* e perchè ripetere l'abbreviazione dei Mss.? Ciò è certamente una inezia, ma indica forse la fretta della composizione in mezzo alla sterminata materia che l'A. aveva preparata per scrivere questo libro di Logica veramente notevole. Similmente dovrebbe un po' vagliare alcune notizie erudite che spesso non danno una idea esatta e compiuta della cosa che si vuol dire. In una seconda edizione poi sarebbe desiderabile che la induzione e il metodo sperimentale avesse nel libro quella stessa larghezza di trattazione che il sillogismo ha in questo volume non inferiore per merito al primo di cui ha parlato nel precedente fascicolo il prof. Gnesotto.

RIBERT: **Essai d'une Philosophie nouvelle suggérée par la Science.** — Paris, Alcan, 1897.

Questo libro è ispirato dalla preoccupazione dell'anarchia intellettuale in cui si trova il secolo che muore. Il Ribert ha creduto possibile d'uscirne col delineare una concezione filosofica basata sui risultati dalla scienza moderna. Onde attinge da tutte le scienze quei risultati certi che gli possano fornire, in quella che con critica sagace esamina tutti i sistemi filosofici, non escludendo nemmeno il suo. I molteplici esempi che arreca, aiutano molto la intelligenza delle idee esposte. Con tal tentativo l'A. vuole sfatare quella tesi, oggi troppo spesso ripetuta, cioè che la ragione umana è impotente a risolvere i più vivi e interessanti problemi della Vita e della Natura.

D. DE GROS: **Apèrçus de Taxinomie général.** — Paris, Alcan, 1899

Qual'è la natura della Classificazione? quali ne sono le specie, quali le leggi? Tali sono le questioni che il de Gross si è proposto in questo libro. Mentre siffatte questioni sembravano risolute, pure il de Gros tornando attentamente ad esaminarle ha trovato una regione interamente vergine. Liberandosi dalle idee ricevute dalle scuole e dalle idee confuse, ha con indipendenza di spirito e con rigore logico separato e distinto i diversi gruppi di clas-

sificazione, le diverse specie d'ordine che può lo spirito scovrir o concepir nelle cose. In tal modo è giunto a descrivere quel ch'egli chiama *ordres taxinomiques*, cioè l'ordine di generalità, l'ordine di composizione, l'ordine di gerarchia e l'ordine d'evoluzione che riposano rispettivamente sui rapporti dal generale al particolare, dal tutto alla parte, dal superiore all'inferiore, dalla causa all'effetto: ed ha trovato in esso un criterio scientifico per valutare le classificazioni tentate fino al nostro tempo. È un lavoro originale e pieno d'interesse per una concezione precisa ed esatta di unn parte molto notevole della Logica ed importante per le scienze tutte.

G. Marchesini: **La Questione Sociale nella Morale e nel Dritto.** (Estratto dal *Pensiero italiano*. — Fasc. XCI - II).

È scritto con molto buon senso, e con molte buone ragioni vien difeso la tesi che si propone l'A. Giustamente il M. avverte ai socialisti che il fattore economico non riassume in sè tutti gli altri fattori della vita sociale, quando si dimentica troppo facilmente il fattore etico e che la proprietà, è piuttosto frutto di lavoro che di rapina, quale in tempi preistorici si suppone e col lavoro si acquistano diritti che l'espropriazione lederebbe profondamente.

P. Ragnisco: **I dolori della Civiltà e il loro significato.** — Venezia, Ferrari, 1898.

Un conoscere senza affermare, un volere senza potere, un amare senza godere, sono i dolori della civiltà, che toccano la parte spirituale dell'uomo, cioè i dolori della mente, i dolori della volontà, i dolori del sentimento o del cuore.

I dolori della mente generano lo scetticismo il quale non è rimanere apaticamente nel dubbio, ma il sentire la spina della verità attraverso il dubbio nel quale vogliamo evitare l'errore che già conosciamo (p. 3). Lo scetticismo non è una terza cosa tra la fede e la scienza, ma è la fede stessa o la scienza stessa nel loro esaurimento o per la ristrettezza o per la dilatazione ampia della cognizione (p. 7). Questo sapere di non poter sapere, cioè un conoscere senza potere affermare, è il vero pungolo che genera il dolore... Lo scetticismo come sistema ne è la sofisticazione. Ma mentre il vero dolore della mente ci spinge a trovar nuove verità e a purificar quelle che sono erronee nella mente, lo scetticismo che è sistema, genera l'apatia (p. 10). Lo scetticismo è perciò una crisi che apparisce nella scienza e nella fede (p. 11).

Il secondo dolore della civiltà è il volere senza potere che ha prodotto nella storia l'ascetismo, ovvero la fatalità ed il destino. È un dolore non parziale, come quello della mente, ma tocca tutta la persona nelle azioni della vita (p, 11). L'ascetismo reputa sfuggire tale dolore credendo di for-

tificare la volontà; ma è una sofisticazione, perchè permane nell'isolamento il quale anzi che fortificare il potere del volere, lo debilita, in quanto è diviso dalla società (p. 14). L'isolamento della realtà sta all'isolamento dalla società come lo scetticismo all'ascetismo (p. 15).

Il dolore dell'affetto che è il terzo dolore della civiltà, solleva l'uomo a più alti ideali e più nobili. L'A. con gravi osservazioni mostra come questo dolore della società presente è effetto del disagio economico e che è stato generatore del romanzo, il quale è una prova ideale. Lo squilibrio tra l'agiatezza e l'amore ha generato l'avidità del romanzo in cui la passione trova il suo sfogo nell'idealità della vita (p. 22).

Molte belle ed acute osservazioni fa l'Autore nell'esporre le sue idee sulla scienza, sulla libertà, sull'educazione e sull'arte. Forse non tutti le accetteranno tali e quali, ma le obbiezioni che eccitano riusciranno feconde e salutari per una concezione etica della vita.

I. Seth: **A Study of Ethical principles.** — Edinburgh, Blackwood, 1898.

È la terza edizione di un'opera giudicata favorevolmente da molti e stimata anche da coloro stessi che non accettano i principî e i metodi del Seth per la chiarezza della esposizione e per la serietà delle dottrine. Il metodo per studiare le questioni morali è quello filosofico, non nega valore ai fatti; ma al di là dei fatti, al di sopra di essi la morale può attingere lume. L'etica per il Seth, è inseparabile dalla Metafisica, giacchè per interpretare giustamente la vita umana, bisogna scovrire le relazioni dell'uomo col mondo e con Dio. Il significato della vita umana è un elemento del significato dell'universo stesso, l'ordine morale una parte dell'ordine universale, il progresso etico una parte del progresso cosmico. E tutto ciò essendo pure questioni che solo il Metafisico può risolvere, solo da questa l'Etica può aver lume e spiegazione, come dalla psicologia deve aver la base. Perchè la vita morale essendo la vita della volontà, non può avere altro fondamento che quello di una interpretazione della volontà e dei suoi rapporti che questa facoltà ha con la intelligenza: e tutto questo è argomento di psicologia. Dopo aver determinato il metodo e la base della morale l'A. viene parlando dei sistemi di morale. Egli ne distingre tra principali: 1°) l'edonismo o etica della sensibilità, quale professarono i Cirenaici, gli Epicurei e gli Utilitaristi moderni, sia positivisti che evoluzionisti, 2°): il *razionalismo* o etica della ragione, la morale cioè dei Cinici e degli Stoici, come quella di Kant, 3°) l'eudemonismo e l'etica della personalità che è la terza delle forme sistematiche dell'etica ed alla quale il Seth aderisce, perchè gli pare ch'essa tenga conto di tutti gli elementi della vita morale. Quindi si adopera in una seconda parte tutto il valore di questa dottrina considerata nella vita individuale e in quella sociale e per cui è in bella compagnia con Platone, Aristotele, Butler ed Hegel. E ne vede l'importanza nel

progresso morale. L'ultima parola di questa opera mette in evidenza le relazioni della metafisica con la morale nelle questioni della libertà, di Dio e della immortalità delle anime. Egli svolge tutta siffatta questione con molto senno ed anche con molta eloquenza e con un senso profondo dell'ideale morale.

PÉRÈS: **Quae sit Doctrina apud Platonem de pulchro atque ingenui artibus.** — Gratianopoli, Allier, 1898.

È una coscienziosa e compiuta esposizione della dottrina estetica di Platone. La bellezza nel filosofo ateniese si manifesta come disposizione virtuosa, come sapienza e giustizia, per cui l'anima conserva ed educa il suo proprio essere colla maggior perfezione. Nell'idea il Bello s'identifica col Bene e col Vero. Senza fermarci lungamente a rifare l'esposizione che ha fatto l'Autore, diciamo che per il Pérès l'estestica di Platone, come la politica è dominata da idee morali; e tutte due mirano alla perfetta educazione dei fanciulli per mezzo della scienza, degli adulti per mezzo delle leggi. A quest'intento morale ed educativo ha mirato principalmente il Pérès in questa monografia.

I. PÉRÈS: **L'Art et le Réel.** — Paris, Alcan, 1898.

In questo libro denso di pensiero e di acute osservazioni l'A. si propone di mostrare che l'opera d'arte non è altro che una rappresentazione del reale nello stesso modo che la è una concezione delle cose nella mente del filosofo e dello scienziato. L'artista ha il sentimento e l'intuizione dell'assoluto come il filosofo ne ha l'intelligenza, or sotto il nome del divino e di reale, or sotto quello di bello e di unità. Le forme sotto le quali l'artista rappresenta l'assoluto, sono determinate e concrete, ma non necessarie; queste bisogna considerarle come simboli, come ausiliari di disposizione interiore, in grazia del quale il reale si costruisce dentro del nostro spirito.

Se nell'artista il sentimento del bello raggiunge un'espressione compiuta e sovente perfetta, pure esso esiste in una maniera più o meno confusa in tutti gli uomini, giacchè l'oggetto naturale è l'infinito e il divino. Però l'infinito e il divino di cui parla spesso l'A. non è l'infinito e il divino nel senso religioso, ma è il reale. Di questo concetto del reale che è nel pensiero di tutti, in dati momenti di tempo, gli uomini creano spontaneamente una forma corrispondente ai loro sentimenti confusi. Di queste forme l'arte è il più alto grado. L'artista di genio ha per missione di esprimere e di fissare le aspirazioni di tutti di una data epoca e di una data razza.

L'A mentre par si proponga una questione estetica, però tratta o cerca di trattare a fondo una questione metafisica. E più che nuove vedute, nuove considerazioni di arte, si sente, leggendo il suo libro, che egli vuol dare un'idea propria del reale che oscilla tra un panteismo ideale e un panteismo materiale.

B. LABANCA: **G. B. Vico e i suoi critici cattolici.** — Napoli, Pierro, 1898.

Ecco un libro veramente nuovo. Uno dei più stimabili meriti del Labanca è l'esporre fatti, idee, osservazioni con una chiarezza perfetta, tanto che la lettura di questo suo nuovo volume il quale è di una grande importanza e di una penetrazione considerevole, riesce istruttiva e attraente.

Un opuscolo rarissimo regalatogli dal Comm. Donati, fu occasione all'A. di scrivere il presente lavoro, premiato dall'Accademia napoletana, il quale non solo illustra la vita del Vico con molti fatti prima poco noti e male interpretati, ma ne arreca de' nuovi che sono di molto valore per un più giusto e più storico apprezzamento del carattere e dell'opera del Vico.

Esposta con molta sobrietà la storia del pensiero avanti del Vico, l'A. soggiunge che l'obbiezioni del Vico ad esso pensiero furono « piuttosto leggiere e senz'acrimonia. » È rilevante, soggiunge, nel proposito, che quando il Nostro si lascia guidare nelle opposizioni, dal suo metodo largamente e profondamente storico, *integra* i sistemi criticati, aggiungendovi un lato storico indispensabile o dimenticato o non abbastanza considerato » (p. 64). L'A. lamenta che i critici del nostro secolo non hanno badato a questa *integrazione* « che è la parte più geniale della filosofia vichiana » e di cui tenne discorso molti anni fa nella *Filosofia cristiana* (p. 625). Indi si ferma ad indicare quelle *integrazioni* in Bacone, in Cartesio e nello Spinoza. Non ostante queste relazioni del pensiero vichiano con quelle dei filosofi del secolo anteriore, Vico rimaneva sempre uno scrittore e pensatore cattolico. L'A. nota che al Vico toccò in Napoli « un ambiente saturo d'ingerenze e di ubbie cattoliche » e che « il suo pensiero, educato dal padre secondo tale ambiente, ne risentì fortemente; perciò volle essere scrittore cattolico, scrupolosamente (p. 79) ». Tutto ciò l'A. conferma con fatti abbondanti e prove ovidentissime. Il *Libro metafisico* scritto con questo spirito, fu da tutti i critici cattolici del Vico, giudicato libro ortodosso, i quali del resto, non diedero molta importanza a quel primo abozzo filosofico vichiano di cui l'A. dà una storia breve delle interpretazioni dei critici, avvertendo più giusto apprezzamento nei critici del secolo passato che in quelli del nostro.

Il primo critico cattolico rammentato è Damiano Romano del cui valore l'A. ci dà un'idea abbastanza compiuta. Rigido cattolico ma rigido monarchico, e amico del Tanucci, fu « accanito oppositore delle pretensioni della curia di Roma a danno delle prerogative regie della corte di Napoli. Il Romano criticò varii pronunziati della *Scienza nuova* i quali avevano immediata relazione con la fede come colla storia delle dodici tavole sulle quali insistè anche l'altro critico ricordato, G. Lami. Degli altri due critici E. Duni e G. F. Finetti, il Labanca s'intrattiene più lungamente sul secondo, giacchè a tutti, son note le relazioni mentali che il primo ebbe con G. B. Vico. Il secondo il Labanca ha dimostrato autore dell'opuscolo

che gli diede occasione di far questo studio sul filosofo napoletano e che è intitolato: *Apologia del genere umano accusato d'essere stato una volta bestia.* Il L. si ferma lungamente ad analizzare questo singolarissimo opuscolo e avverte che il Finetti intese essere la *scienza nuova* un grave attentato alla religione cristiana col sostenersi la *Sapienza poetica* cioè la sapienza dei popoli nei loro primitivi istinti e la *sapienza riposta* che è il sapere di grandi legislatori e filosofi etc. Il Finetti capì pure che con tale procedimento storico si veniva costituendo un grave pericolo contro la verità e autenticità de' sacri personaggi, quando lo stesso metodo storico si fosse adoperato nel *divino libro della umanità* (p. 199). Il Finetti combattè nel suo opuscolo le idee vichiane sullo *stato ferino* e per i pericoli che quei principii contenevano per la religione cristiana e per esser contrario ai racconti della Storia Sacra. Più breve discorso fa l'A. intorno agli altri critici cattolici di G. B. Vico, quali furono il Rogadei, il Colangelo e il Genovesi che è il più mite e che è come un punto di passaggio dai cattolici critici a quelli ammiratori, tra i quali rammenta T. Rosso o Russo come vuole il Lilla, il Buonafede, Stellini, etc. etc. Su quest'ultimo, prima di chiudere il capitolo decimo, l'A. s'intrattiene un po' per spiegare le ragioni per le quali il moralista Padovano non rammentò nel *De Ortu* il Vico.

Con questo capitolo si dovrebbe chiudere lo studio del chmo prof. Labanca; ma egli ha creduto bene di aggiungerne altri ancora: uno sulla *dottrina religiosa diG. B. Vico ragguagliata a quella del nostro tempo*: un altro sulla *dottrina religiosa di G. B. V. esaminata da alcuni nostri critici indipendenti*, cioè dal Pagano, Iannelli, Romagnosi, come complemento della questione principale che l'A. ha preso per argomento. Come un *excursus* possiamo considerare il capitolo su *altre dottrine religiose* nel secolo XVIII.

Con questo lavoro il Labanca, professore di storia del Cristianesimo nella R. Università di Roma, non pure ha scritto una pagina nuova della vita del Vico, ma ha concorso ad un migliore apprezzamento storico della vita, della metafisica e della filosofia della storia dell'autore della *Scienza nuova* e sommamente l'opera di lui è degna di seria attenzione per aver mostrato l'importanza della *Scienza nuova* in relazione agli studi critici delle religioni.

Pochi anni fa il Lilla richiamava l'attenzione dei dotti a riesaminare le dottrine giuridiche del Vico male interpretate dei critici; oggi il Labanca la fa rivolgere sulle dottrine religiose del napoletano. Tutto ciò indica che bisogna ritornare a studiare il Vico con maggiore ponderatezza e con meno preconcetti critici seguendo la via tracciata da questi due valenti professori.

G. Zuccante: **Ancora intorno alle origini della Morale utilitaria di Stuart Mill.** — Milano Hoepli, 1898.

Nella lodata Memoria precedente sulla Morale utilitaria dello Stuart Mill l'A. aveva posto in evidenza l'azione esercitata sul Mill dal padre e dal Bentham e toccato appena le origini lontane, cioè di quelle che risalgono alla tradizione filosofica e storica dell'Inghilterra: parendogli molto necessarie per una vera concezione della Morale del Mill quest'ultimo fatto vi ritorna ora ed espone le relazioni ideali che il filosofo inglese ha con Bacone, Hobbes, Locke, Hutcheson, Hume, Smith, Hartley Bentham. É una pagina bellissima di storia delle filosofia inglese che l'A. scrive con molta chiarezza e tale da eccitar il pensiero e svegliare l'attenzione dei lettori.

In questa esposizione storica del pensiero filosofico inglese in relazione colle dottrine morali del Mill il chmo. Zuccante si ferma più lungamente su Hobbes, Locke, Hume e Bentham come quelli che più degli altri hanno nelle dottrine morali importanza ed autorità.

Gentile: **Rosmini e Gioberti.** — Pisa, Nistri, 1898.

Il Gentile riprende nello scrivere dei due nostri più grandi filosofi in questo secolo, la bella tradizione dello Spaventa; almeno egli s'ispira a quell'indirizzo critico storico che fu fecondo di lavori e di mirabile operosità speculativa. Egli avverte molto giustamente che la speculazione iniziata da quèi chiari pensatori rimase senza seguito nel Gioberti, e nella scuola del Rosmini gli scolari abbondarono « appigliandosi alla parte caduca di essa e attenendosi più alla lettera mortale che allo spirito vivificante ». Pel Gentile il vero scolaro del Rosmini fu il Gioberti come ne fu certamente « il critico più giusto ». Partendo da questo suo giudizio ha sentito tutto l'interesse di ritornare ad esaminare più attentamente la critica fatta dal Gioberti alla dottrina rosminiana. Egli ha cominciato dal « fissare con ogni rigore di valutazione il senso del rosminianismo e la parte appropriatasene dal Gioberti di guisa che la critica di questo per ciò che ha di vero, riesce a uno svolgimento interiore e come a una integrazione logica e naturale dello stesso rosminianismo ». Ecco il tema che il Gentile si è proposto di risolvere e che l'ha fatto con critica imparziale e profonda, tanto che questo lavoro è stato giudicato degno di esser pubblicato negli *Annali della R. scuola Normale superiore di Pisa.* É dedicato affettuosamente al prof. Jaia.

Dott. Ed. Solmi: **Studi sulla Filosofia Naturale di Leonardo da Vinci.** — Modena, Vincenzi, 1898.

Con uno spirito potente di osservazione, Leonardo, spinto da un sentimento profondo della necessità del vero nell'arte, aveva a poco per volta finito ad abbracciare diverse scienze, dando a tutte un valido impulso. Il suo nome tro-

viamo sempre tra i più grandi novatori; però per vedere qual'è il giusto suo luogo nella storia delle scienze, più di una ricerca particolare resta ancora a fare, e lo dice il Séailles che nel 1892 stampava un eccellente libro su L. da V. come artista e come scienziato. Di questi studi parziali abbiamo molti e dotti esempi, uno degli ultimi e per ricerche anteriori più compiuto, è quest) che abbiamo annunziato. — L'egregio dottor Solmi ha raccolto ed esposto ordinatamente le idee di Leonardo intorno alla *Gnoseologia e Cosmologia* coordinandole col moto filosofico di tutto il Rinascimento. Conoscitore esperto della letteratura di storia della filosofia tedesca, ha saputo giovarsene ampiamente con accortezza e critica notevolissima in un giovane. Se qualche osservazione è da farsi, essa sta nell'aver posto troppo zelo nel trattare il soggetto che ha preso a studiare. Scorrendo anche fuggevolmente queste belle pagine, ci avvediamo che il Solmi con una mirabile precisione sa ricollegare insieme i passi presi da varie scritture di Leonardo, tratta la dimostrazione di una tesi filosofica intorno al metodo sperimentale, alla natura e alla dottrina della conoscenza. Non si dissimula la difficoltà per una esposizione completa e dottrinale, perchè, il da Vinci essendo « tutto assorto nella speculazione dei fatti particolari, sarebbe un errore voler cercare nell'opera sua una esposizione logicamente condotta da' principii che, apparsi in essa in germe, dovevano poi svilupparsi rigogliosamente e coscientemente » (p. 59). Di tutti i lavori intellettuali di Leonardo l'unico centro è la Natura, *la maestra dei maestri*, com'ei la chiama, e che egli presenta quale sicura guida al dotto, all'artista e al meccanico. Del concetto vinciano di questa Natura il Solmi scrive bellissime pagine e vi fa delle dotte e belle riflessioni.

Ci rincresce sentitamente che i brevi limiti di una recensione non ci permettano di riferire quanto di nuovo e di peregrino il Solmi ha saputo trarre fuori dai pensamenti del suo autore e riallacciarli con quel potente movimento del pensiero scientifico della Rinascienza: epoca in molte parti conosciuta nella parte letteraria e filosofica, ma non perfettamente in quella scientifica in relazione specialmente del pensiero filosofico. Forse una più minuta ricerca delle speculazioni che avvenivano in quel tempo, potrà darci un'idea compiuta dell'importanza di Leonardo e una definizione più precisa del suo valore speculativo; perchè facilmente l'ammirazione di una gran mente ci fa trasmodare nell'apprezzamento di essa.

Comunque, il lavoro che annunziamo è degno d'esser letto e preso in considerazione, perchè pieno d'attrattiva e di novità e quando si sa che è un giovane che scrive, la stima s'accresce pensando al molto che può ancora darci e intorno a Leonardo da Vinci e ad altre questioni di storia e di filosofia importanti e belle.

E. Zoccoli: **Federico Nietzsche**, *La filosofia religiosa, La morale, L'Estetica.* — Modena, Vincenzi. 1898.

L'Autore nello scrivere questo libro sul Nietzsche ha avuto coscienza

della difficoltà che avrebbe incontrate e con una preparazione sicura della conoscenza piena del pensiero del suo filosofo ha potuto in gran parte superarle. In Italia non è certamente il primo che parla del Nietzsche; ma è certamente il più compiuto specialmente in quelle parti della dottrina che distingue nettamente nel sottotitolo del suo studio. Tutto ciò che era stato scritto prima di lui sul Nietzsche da più valenti critici non gli è ignoto e da tutto ha saputo trarre con arte e con critica quel che più ha giovato nel rifare ed esporre il pensiero del filosofo tedesco.

Egli divide il suo lavoro in due parti distinte: nella prima s'intrattiene sull'*Attitudine di F. Nietzsche* nell'altra espone le *Idee del Nietzsche* nella filosofia religiosa, etica ed estetica.

Le idee fondamentali del Nietzsche sono state messe in luce propizia per richiamare l'attenzione del pubblico ed esercitare una funzione etica per mezzo di opere letterarie, specialmente in Italia e in Francia. In Germania e altrove il contatto diretto dell'opera del filosofo e la esposizione e le confutazioni filosofiche han dato di lui un'idea più vera e han fatto prima conoscere la strana originalità di quelle idee.

La mente del Nietzsche ora si manifesta in una idea iniziale che invece di uno svolgimento logico e regolare, ma svanisce in mezzo ad immagini vaporose: ora l'idea iniziale si svolge faticosamente in mezzo ad altre che non sembra abbiano relazione logica fra loro, ma che nel giro del discorso comincia ad individuarsi fino a che vien fuori l'idea madre a cui riesce facile poi riannodare logicamente la seria logica delle altre.

Di questi due procedimenti il secondo riesce più suggestivo per il godimento che genera l'assistere all'incerto ondeggiare di un'idea che viene fissandosi in una forma luminosa nella quale l'Autore ha trasfuso tutta la migliore parte di sè.

Ma il procedimento mentale seguito con preferenza dal Nietzsche è esclusivamente fantastico, che riesce più efficace sulla persuasione dei molti, che un ragionamento freddo. Però questi procedimenti non sono sì staccati, che l'uno non s'intrecci coll'altro. Il caso più comune è che il Nietzsche imbastisce o una serie di idee che cominciano con un sofisma e giungono all'affermazione di una verità; o viceversa l'affermazione di una verità quasi di senso comune, finisce attraverso ad uno svolgimento logico che le vien dato in un sofisma o nel più inaspettato paradosso.

Lo Zoccoli dice che l'influenza del N. è complessa. 1) Il N. ha la suggestione della novità. 2) I più che vogliono avere una spiegazione della vita morale e delle cose, non avendo la voglia e la possibilità di affrontare direttamente l'alta scienza, si contendono che alcuno dia loro la conoscenza di tutto un mondo intellettualmente superiore di cui ignorano affatto il valore e l'importanza. 3) Non conviene dimenticare che lo stato mentale del N. avvolge la sua persona di quel non so che di mistero che ha tutta la

grande attrattiva malinconica delle cose dolorose. Ciò costituisce un motivo più negativo che positivo; però ha sempre grande efficacia sulla simpatia dell'uomo per la propagazione delle idee.

Le circostanze che hanno favorito lo svolgimento filosofico del N. sono: *a*) La produzione filosofica della Germania che dal Kant ai più recenti, presenta nel suo insieme e rispetto allo scopo un'unità mirabilmente vigorosa. Questa unità è frutto di un complesso sistematico e chiuso di dottrine che cercano soddisfare a tutti i bisogni dello spirito dell'uomo moderno. Ma se questa unità forma la grandezza del sistema, porta con sè anche i germi della dissoluzione perchè non si può piegare alla esigenza dello spirito nei suoi diversi momenti e atteggiamenti nuovi della vita. Onde quell'unità ferrea genera monotonia. Quindi chi sa rompere questa monotonia riesce ad eccitar gli animi e la discussione e quindi l'interesse. Il N. si oppone a tutta la corrente di tutta la tradizione scientifica ed artistica della Germania. Egli rappresenta una di quelle interruzioni nel corso normale ed ascendente del pensiero. Tra le grandi correnti ascendenti verso un ideale scientifico ed artistico comune e tra l'ondeggiamento delle correnti secondarie che cercano adattarsi alle circostanti condizioni con qualche restrizione opponendo idea ad idea, sistema a sistema, scuola a scuola, il Nietzsche prende una posizione violentemente negativa atteggiandosi a costruire un opera individuale che trascura e disprezza tutti i precedenti dottrinali prossimi ed è pur grazia se concede qualche cosa a quei soli precedenti dottrinali remoti ch'egli, solo dopo aver compiuta la propria costruzione, si accorge d'aver qualche relazione con predecessori. Il De Wyrewa lo chiamò un *nihilista* della filosofia, lo Schurè un *anarchico*, lo Z. un *anarchico del pensiero*. La sua mente non sente il bisogno del contatto del pensiero altrui che per combatterlo. La sua posizione di apostolo che nega, l'ha assunta fin dai primi scritti. Al Nietzsche manca quello spirito di sacrificio scientifico che è necessario o per cooperare a qualche resurrezione postuma o per cooperare allo svolgimento di un metodo (pag. 24). Se qualche forza era contenuta virtualmente nella sua mente, essa non poteva espandersi che col contatto e l'urto d'idee contrarie. Se il Niestzsche avesse raggiunto questo adattamento etico e mentale di cui rappresenta una delle negazioni più tipiche nella storia del pensiero, tutta la sua energia si sarebbe esaurita in questo sforzo e non gliene sarebbe rimasta la più piccola parte per produrre personalmente qualche cosa di valevole per attirar l'attenzione.

Egli ha vissuto tutta quella parte della propria filosofia che gli è stato possibile e per la parte rimanente egli ha forse sentito un profondo dolore di non poterlo fare. Era quindi duplice la causa che gl'impediva di uniformarsi ad una vita tranquilla: la preoccupazione di render pratica individualmente una dottrina repugnante alle esigenze della morale corrente,

e il dolore resultante dalla pretesa inappagabile che tale contrasto fosse eliminato. La sua vita è utile a spiegare la sua filosofia più che le opere. Una biografia pubblicata solo in parte si deve alla sorella Elisabetta; essa è ricca di notizie.

Nacque il 15 ottobre del 1844 a Roechen presso Lützen. Suo padre era Pastore. Un suono di campana e i canti sacri lo commovevano. A 13 anni lasciò Naumburg, dove si era trasferita la famiglia dopo la morte del padre che avvenne nel '50. Trovandosi nel ginnasio di Pforta, scrisse la propria *autobiografia* e cominciò un *giornale* dove faceva dei disegni di opere da fare. Verso i 17 anni, cioè tre anni dopo l'iscrizione al ginnasio di Pforta, mutò affatto. Non si sa la ragion di tal mutamento; non l'amore chè per le donne sentiva una *amicizia puramente cerebrale*.

Il N. reputava che la sua famiglia fosse di origine slavo-polacca per alimentare la fede alla prevalenza delle sue idee; perchè era di credere che il rappresentante di una razza slava non puo cencedere che sieno opposte barriere, nel suo cammino, se non perchè possa superarle vittoriosamente. Ora il poter affermare relativamente al Nietzsche questo equivale a spiegare due teorie della sua indole di pensatore.

Compiuti gli studî fece il soldato. Poi si diè all'insegnamento e lesse in una cattedra di filologia in Basilea. Qui il nostro storico con ampiezza e con critica parla delle amichevoli relazioni prima, e poi dei dissensi tra il Nietzsche e R. Wagner e coglie l'occasione per descrivere la vita interiore del Nietzsche sì utile ad un vero ed equo apprezzamento dell'opera di lui. (p. 52) Il che porge all'A. l'occasione d'intrattenersi a discorrere delle divergenze del Nietzsche con lo Schopenhauer. In tutto questo apprezzamento della vita del filosofo lo Zoccoli si serve e accetta in gran parte le conclusione dello Schurê, come nella prima parte tien dietro alla biografia scritta da Elisabetta Forster-Nietzsche.

Il Nietzsche arriva alla formola negativa di ogni religione per una serie graduale di motivi astratti storici e sentimentali.

La natura umana ha bisogno di un qualche *punto fisso* a cui sentirsi appoggiata. L'uomo prova una specie di *horror vacui*; gli occorre un termine, uno scopo a cui dirigere la propria mente e la propria attività. L'ideale ascetico ha la sua sorgente nell'istinto di una vita degenerativa che cerca guarirsi, che con tutti i mezzi si sforza di conservarsi, che lotta per l'esistenza, talchè ascetico è un espediente dell'arte di conservar la vita (p. 85). Questo bisogno di appoggio, questo istinto di vivere, non è che l'espressione di un altro desiderio e d'un corrispondente istinto di *debolezza*, che, se non crea, conserva le religioni (p. 87). Il bisogno e desiderio di credere sono maggiori ove manca la volontà; la quale, al contrario, quando non è debole si manifesta come una reale tendenza di raggiungere altrettanti gradi ascendenti di sovranità per mezzo della forza. Quanto meno

può l'uomo disporre personalmente delle energie adatte a procurarsi la possibilità di un impero sugli altri, tanto più sente il bisogno di riconoscere in altri tale impero su lui. Quanto meno l'uomo sa comandare, tanto più desidera avere un padrone, l'imposizione di un principe, di una casta, di un medico, di un confessore, di un dogma, di una coscienza determinata (p. 89). Il solo esercizio del libero arbitrio, della forza di determinazione spontanea, della indipendenza della volontà può condurre lo spirito a respingere ogni *fede* ed ogni desiderio di *certezza*, può abituarlo a tenersi in equilibrio sulla *corda tenue della probabilità*. Uno spirito così fatto sarebbe lo spirito forte per eccellenza (p. 91). Per giungere a questa eccellenza, bisogna necessariamente che l'uomo si spogli dalla fede nella verità e nella legge dell'ordine cosmico.

Dalla negazione di Dio si passa alla negazione della scienza.

Dopo avere esposto con somma pazienza le idee del Nietzsche, l'A. riassume le idee critiche del N. sulle religioni. La valutazione storica che diè del cristianesimo è come una propedeutica alla sua etica (p. 105). Per lui il sorgere e diffondersi del Cristianesimo si concentra quasi esclusivamente nella forza espansiva dell'attività paulina; e la storia dell'anima di S. Paolo, il Pascal giudeo, dà la chiave per spiegare tutta la cristianità. Anche negando ogni religione, nell'esame storico delle forme assunte da esse, il Nietzsche volge tutta la sua ammirazione alla religione della Grecia classica, come lo Schoppenhauer l'aveva pel Buddismo. Ma il Nietzsche va più in là cercando di proporre la religione greca come un tipo ideale sul quale si dovrebbe plasmare le tendenze religiose moderne, dato che qualcuna ne debba persistere.

Ci piacerebbe di raccogliere anche le idee del Nietz. sulla morale e sulla estetica, ma il farlo sarebbe un esorbitare i confini di una breve recensione. Il detto fin qui crediamo siano sufficiente a svegliare l'interesse nei lettori per questo bel lavoro dello Zoccoli molto pensato e scritto con una concisione che alle volte potrebbe parere eccessiva.

G. Gemelli: **G. C. Vanini nella storia della filosofia.** — Catanzaro. Caliò, 1897.

Questo recentissimo studio sul filosofo di Taurisano è scritto con intelletto d'amore e con quella accuratezza di ricerche che al giovane autore è stato possibile. Egli divide il suo studio in tre parti distintissime. Nella prima rifà la vita avventurosa del Vanini che sì tragicamente compì la sua giornata innanzi sera. Come doveva, il Gemelli nel rifare questa parte storica s'è con moderazione servito dei lavori che hanno preceduto il suo, specialmente di quello del Baudouin che è il più importante per nuovi fatti appurati, dopo quello del Palumbo.

La seconda parte risulta composta da una esposizione sommaria dell'*Am-*

phitheatrum, della traduzione del Dialogo trentasettesimo del *De Arcanis* e un riassunto del quarto libro del *De Arcanis* che va dal Dial. 50 al 59.

La parte più importante di questo volume è certamente la terza, chè qui l'A. esp' e giudica la *filosofia del Vanini*. L'A. pone come testo di questo suo studio le seguenti parole di B. Spaventa: « Nella filosofia del Rinascimento lo spirito comincia a liberarsi dal Medio Evo e apparecchia gli elementi proprî della filosofia moderna, spiegando due nuove potenze: la critica delle fonti o presupposti, naturali e sovrannaturali della conoscenza — *Scetticismo* — e la contemplazione di Dio nella natura — *Naturalismo* (Saggi critici). Questo giudizio dello Spaventa il Gemelli ha dimostrato fondato con questa parte del suo lavoro di cui è la più grave e la maggior parte. Con cura amorosa ha saputo e dalle opere del Vanini e da quelle dei critici più eminenti raccogliere quanto era necessario per confermarlo e dimostrarlo vero.

Quasi riassumendo il suo pensiero il G. scrive: « Il Rinascimento non giunse a penetrare, nelle làtebre di un mondo ancora ignoto, ad interrogare i misteri e gli arcani del suo monarca che si chiama da un monosillabo *to*. Mancava al Vanini quell'indagine minuta dell'elemento puramente teorico, la osservazione introspettiva da cui s'inizia la moderna filosofia; ma non gli faceva, certo, difetto quell'acume critico di affrontare le questioni più vitali, accoppiato a quell'*esprit fin*, che in un motto, in una frase, in una sentenza sparge dei sensi, da cui fecondati, tutto un pensiero nuovo germoglierà rigoglioso (p. 153).

Presentato come tesi di laurea alla Università romana questo studio oggi che si presenta al gran pubblico non ha perduto i molti pregi che la Commissione concedendo la laurea al suo Autore, vi riscontrava.

L. M. Billia: **Sulle dottrine psicofisiche di Platone.** — Modena, 1898.

« Accusare Platone di esser nemico, contrario all'osservazione in generale e di averla trascurata, è un'enormità, ma anche l'accusa più temperata ch'egli abbia ignorata e sprezzata l'osservazione psico-fisica è pur sempre inesatta. Lo scopo modesto di questa nota si limita a questo; mettere innanzi alcuna delle osservazioni e delle opinioni di Platone che si possono raccogliere sotto il nome di dottrina psicofisica. »

G. Roselli: **Discolpa di Dante.** — Roma, 1898.

Il sig. G. Roselli, Canonico di Sulmona, in occasione del sesto centenario di S. Pietro Celestino, 1896, mandò fuori un volume per discolpare Dante dall'aver voluto significare Pietro Celestino in quel famoso verso « Che fece per viltate il gran rifiuto » e per dimostrare che s'ignora il soggetto inteso dal poeta. È libro curioso e pieno d'erudizione dantesca. Quest'anno è ritornato sull'argomento. Le questioni che l'A. risolve con

erudizione e critica, sono: Dante non sapeva della Canonizzazione di Celestino; Dante se condannò il santo conoscendo la canonizzazione, non andò contro l'usanza sua, nè contro la Chiesa. Ma i Dantisti si accheteranno alle buone ragioni ed alle dimostrazioni del Canonico Sulmontino? Nè dubito. Ciò non toglie che il Roselli abbia fatto opera buona e lodevole.

F. Pietropaolo: **L'anima nel mondo greco e romano, nel M. Evo e nella filosofia moderna.** — Roma, Capaccini, 1898.

L'A. è di credere che « il miglior modo di studiare un fenomeno è quello di ricercarne la storia ». Perciò egli con molta diligenza ha raccolto le opinioni e le dottrine dei filosofi e dei poeti intorno all'anima, rifacendosi dai tempi preistorici scendendo giù giù l'ordine dei tempi fino ai nostri giorni. In questo viaggio intellettuale fatto rapidamente l'A. non si è limitato a riportare le sole sentenze dei pensatori, ma ha cercato di raccoglierle in una esposizione compiuta ed ordinata. Tale sconfinata erudizione attinge da buone fonti, ma non si capisce perchè per la psicologia greca non consulti lo Chaignet che è il più recente e il più compiuto. Sembra più sommario che esposizione quella parte di questo studio la quale riguarda l'epoca dei Padri e il Medio Evo non che la Rinascenza. Questa esposizione storica è stata fatta molto obbiettivamente, chè l'A. si riserbava la seconda parte per darci un *profilo di una nuova teoria dell'autocoscienza.* Coll'esposizione di questa dottrina crede rispondere all'ultimo membro del titolo, cioè l'*anima nella filosofia moderna*, il che, secondo l'A., è il positivismo. Non crediamo che l'A. che si è fermato nella ricerca storica a Cartesio, voglia rinchiudere tutto il ricco movimento della filosofia moderna nel Positivismo, e non nel senso più geniale di questa parola. Egli riprenda il lavoro o cancelli dal titolo la *filosofia moderna* o vi aggiunga un'altra parte che esponga realmente le teorie moderne intorno all'anima e lo faccia con quella accuratezza che ha mostrato di saper fare colla psicologia del mondo classico greco e romano.

G. Villa: **Sui metodi delle Scienze morali.** — Scansano, 1898.

Pubblicato già nella *Rivista italiana di Sociologia* (Anno II. Fasc. IV, V) questo studio sui metodi delle Scienze morali è opera di uno spirito colto e di una mente eletta. Ha saputo far suo quanto di più singolare si è pensato su quest'argomento specialmente in Inghilterra e Germania. L'erudizione e la coltura non gli tolgono la spontaneità del pensiero proprio che in questo studio già si avverte, e che sarà maggiormente manifesto, quando comparirà tutta l'opera di cui questo studio fa parte e ne è come un saggio.

V. Lilla: **Il Diritto nei suoi rapporti colla persona, colla società e collo Stato.** — Torino, Bocca, 1898.

Questo recente opuscolo del professore dell'Università messinese fa parte

del volume pubblicato in quest'anno in onore di Francesco Schupper. Non solo da esperto giurista ma il Lilla ragiona da profondo filosofo qual'è. Egli dimostra che senza la persona e fuori l'ordine sociale il diritto non è possibile, senza lo stato è imperfetto ed inesistente. Chiarezza ed eleganza di dettato, ragionamento serrato, pensiero acuto e idee larghe e un senso profondo di morale sono pregi che riscontriamo in questo come in ogni altro scritto del Lilla.

N. R. D'Alfonso: **Note psicologiche ai drammi di Shakespeare.** (Macbet — Amleto. — Libro di lettura per gli studiosi di lettere italiane, di filosofia e di pedagogia nelle scuole secondarie. - Roma, 1898; in vendita presso la Ditta G. B. Paravia e C.

Ben si è avvisata la Casa Editrice Dante Alighieri a riunire in un volume i vari saggi psicologici sul Macbet e su l'Amleto, che in questi anni ha scritto, a lunghi intervalli, il dottore D'Alfonso e di proporli come libro di lettura e di commento per le scuole secondarie di lettere italiane, di filosofia e di pedagogia. Ognuno dovrà sapere che lo Shakespeare è il più grande poeta psicologo che sia apparso nel mondo. I suoi personaggi, e sopra tutto questi due studiati dal D'Alfonso, presentano aspetti psicologici così complessi e profondi da costringerci a meditare per anni su di essi, sicuri di trovarvi sempre nuove bellezze e nuove osservazioni psicologiche a fare E, se ogni poeta è in certo modo psicologo, con lo Shakespeare si ha di particolare che il suo modo di comprendere e di trattare i fenomeni psichici coincide perfettamente coi risultati psicologici scientifici moderni. Sembra che egli, trecento anni fa abbia conosciuta pienamente l'importanza dei fatti organici in rapporto coi fenomeni psichici ed abbia trattato questi storicamente, che è il vero modo di trattarli e d'intenderli. — Questo libro del D'Alfonso, che ha dedicato buona parte della sua vita agli studi di psicologia e che è molto lontano, pure, essendo medico, dall'empirismo bruto col quale da parecchi anni è moda che vengano trattati i fenomeni psichici sarà per ciò utilissimo ai professori ed agli studiosi di lettere italiane, i quali potranno vederci come debba farsi la critica psicologica che pare sia destinata a modificare ed a compiere la critica estetica e storica che ancora domina nelle nostre scuole. — Sarà ancora utilissimo nelle scuole di filosofia e di pedagogia, dove si potrà farlo leggere e commentare, dopo di aver fatto leggere le scene più importanti dei due drammi shakespeariani. Così si tratterà la psicologia non astrattamente e dommaticamente, che è la via per infastidire e stancare i giovani e far loro acquistare l'aborrimento della psicologia e della filosofia in generale; ma si tratterà nell'arte e nella vita, onde i giovani non possono non prendervi il più vivo interesse e non possono non essere giunti a proseguire tali studi. Il pedagogista inoltre vedrà da questo libro che lo Shakespeare concepisce la psicologia come indivi-

sibile dall'educazione; giacchè se noi diciamo che ogni veduta psicologica ha il suo aspetto pedagogico, per lo Shakespeare l'individuo è prima quale lo fa il suo organismo e poi quale lo fa la sua storia e la sua educazione.

LUCIO GIORDA.

G. MARCHESINI: **Il carattere etico del Dritto.** — Roma, Loescher, 1898.

In quest'articolo pubblicata nella *Rivista scientifica del Dritto* (Anno II, Fasc. III-IV) il Marchesini dimostra che il carattere etico del dritto risulta dal carattere essenzialmente etico dell'organismo sociale. L'uomo giuridico deve comprendersi come sotto più rispetti, così anche sotto il rispetto etico da cui non può scompagnarsi il concetto del dritto per quel sentimento stesso di dignità che anima l'uomo giuridico civile e che è infine la traduzione pratica di un principio etico superiore (p. 27). È quest'articolo un saggio di un libro che l'A. sta preparando intorno a *Le basi e le applicazioni etiche del Dritto.*

L. STEIN: **Die Social** Frage im *Lichte der Philosophie.* — Stuttgart, F. Encke, 1897.

Questa voluminosa e dotta opera dell'illustre Direttore dell'*Archiv. für Geschichte der Philosophie* raccoglie quanto di sano e di giusto si pensa intorno al socialismo e si propone di farlo considerare dai conservatori e dai paurosi delle novità come un risultato necessario della vita presente. Lo S. si adopera di mostrare che la questione sociale è inseparabile da quel complesso di fatti che costituiscono la condotta umana. Per lui la funzione sociale sta nell'assicurare l'esistenza e lo svolgimento di tutti specialmente di coloro che sono privi di mezzi. Di qui la necessità di una legislazione che regoli le condizioni del lavoro e la equa retribuzione di esso, affinchè tutti possano partecipare dei beni. Invero lo Stato in questa lotta troverà degli utili aiuti nelle associazioni operaie, nelle cooperative, nei sindacati dei lavoratori ed in altre forme di associazioni che sotto la nuova idea si vengono formando, perchè queste mirano parzialmente a quello stesso a cui deve universalmente mirare lo Stato divenuto socialista. Oggidì questa parola socialismo suscita diffidenza nei capitalisti e nei proprietari, ma lo Stein s'affretta a calmarli mostrando che la lotta è antica quanto l'umanità, anzi nel nostro tempo essa ha perduto quell'asprezza di altre età e per le più umane legislazioni e per quegli accomodamenti che necessariamente tengon dietro a quelle disposizioni di leggi. E portata così la questione nella ricerca, storica l'illustre autore rifà la storia delle concessioni socialistiche nel Medio Evo e nella Rinascenza con quella sicurezza di uomo profondamente ed ampiamente versato in siffatti studi. Nell'antichità si ferma più lungamente nell'esame della *Repubblica* di Platone e della *Politica* di Aristotele. Interessante è la ricerca intorno alle dottrine filosofiche sociali degli

Epicurei, degli Stoici e dei Neoplatonici. Tali dottrine ritrova in Abelardo e Arnaldo, in S. Francesco d'Assisi durante il Medioevo, e si ferma all'esame del concetto dello Stato in S. Tommaso. Nel Rinascimento si ferma più lungamente il Machiavelli e in Bodino. In questo esame storico della Rinascenza riesce importante la considerazione del rapporto tra la Riforma e la questione sociale di Gemisto Pletone. Dalla Rinascenza passa ai Mistici e agli Utopisti. E parlando di questi si rifà dall'*Atlantide* di Platone, e dalla *Ceropedia*. Venendo nei tempi moderni e parlando della Rivoluzione Francese, esamina partitamente le dottrine del Saint-Simon, Fourier. L. Blanc, Proudhon, Marx (delle cui dottrine fa una speciale critica), Lasalle. Questa esposizione storica si fa più critica e più minuta via via che arriviamo ai nostri tempi. L'A. ha sempre giuste riflessioni e acute osservazioni, e l'esame dell'utilitarismo gli porge occasione di ritornare alla questione sociale ed esaminarla speculativamente. L'A. è di credere che la filosofia sociale deve professar l'ottimismo.

Lo studio di questa poderosa pubblicazione dello Stein non potrà non interessare specie i filosofi perchè ricerca di determinare e colla storia e coi ragionamenti che il socialismo è una scienza eminentemente filosofica; infatti, ei sostiene, la questione sociale, essendo un insieme di problemi multipli ma inseparabili, si fonda sui rapporti degl'individui e della società e quindi sul concetto dell'universale che è oggetto della filosofia. Forse non tutti accorderanno facilmente all'autore quest'intimità scientifica tra filosofia e socialismo massimamente i socialisti politici, però tutti debbono convenire con lui che, le origini delle idee socialiste si trovano, come anche il Chiappelli dimostrò tra noi, nella filosofia dell'Hegel.

Facciamo voti affinchè sia letto e meditato questo gravissimo libro che è ad un tempo storico e dottrinale, giacchè è stato scritto da uno dei più dotti e geniali scrittori della Germania.

G. Laudati: **La difesa sociale: nuovo sistema di gius penale**. Trani, 1898.

L'A. va alla ricerca della definizione « chiara e precisa » del diritto e della morale, per poter stabilire « che cosa sono veramente i malefizi e le immoralità e poter formare un sistema di pene giuste e morali ». E a far ciò egli non va per le lunghe, ma sa sbarazzarsi con poche parole delle idee degli altri autori, affermando recisamente le sue. Il diritto è da lui definito « una regola che vieta all'uomo di attuare contro i consociati un male maggiore del bene che ne ottiene ». Secondo lui « tanto più giusto è il male che si attua quanto maggiore è il bene che ne ottiene ». Dopo aver definito, dice egli « in modo chiaro e preciso che cosa sia gius », definisce il malefizio « ogni azione che con violenza attua contro i consociati un male maggiore del bene che ne ottiene l'autore, » mentre se l'attua senza violenza incorre nell'ingiustizia civile. La morale in senso stretto è

definita « una regola che ci vieta di attuare contro di noi un male maggiore del bene che se ne ottiene e ci comanda di attuare verso i consociati e verso di noi un bene maggiore del male che se ne ottiene ». L'A. rigetta la teorica degli idealisti che fanno consistere il diritto in proporzione o in una retta ragione, perchè « tali idee sono imprecise e ambigue e rigetta la teorica dei materialisti perchè confondono il giusto coll'utile ».

L'A. intende stabilire un sistema penale in cui si attui la « pura e giusta difesa ». Combatte la scuola classica perchè ammette « un male certo per un bene dubbio (difesa contro futuri malfattori) ed un male non limitato dal gius » e perchè « abbonda di sgravanti per proporzionare le pene ai malefizi, » e la scuola positiva perchè vuole un « male certo per un bene facile (difesa contro l'attuale malfattore) ma non limitato dal gius » ed ammette la reclusione a tempo indeterminato, la quale compromette la sicurezza sociale ».

L'A. propone poscia il suo sistema penale in cui comincia a distinguere i malefizi dalle immoralità, tra i quali ultimi egli include il suicidio, il duello, l'adulterio, la prostituzione, che crede impossibile vietare con mezzi fisici. I primi egli suddistingue in macromalefizi (punibili colla reclusione perpetua) e micromalefizi (punibili colla reclusione temporanea, il confine, l'esilio, la riparazione fisica e l'interdizione). Passa infine l'A. in rassegna le opinioni dei principali filosofi e giuristi sul concetto del malefizio e sul sistema penale, opinioni che egli tutte rigetta. Conclude augurandosi che venga prossimo il regno del diritto, che « non ha bisogno, dice egli, dell'equità o di altre ciarlatanerie ».

I lettori avranno potuto convincersi dai tratti del lavoro che abbiamo riportato il valore di esso. Ma quello che non possiamo comprendere è come l'A. possa esimersi dell'accusa di utilitarismo (dal momento che egli vuole adeguare i mali ai beni in modo che la somma di questi ultimi risulti superiore alla somma dei primi) e per giunta di un utilitarismo egoistico in quanto che l'uomo può secondo l'A. infliggere agli altri qualsiasi male purchè ne abbia un bene corrispondente. E qui si potrebbe anche osservare che dal punto di vista dell'individuo il male degli altri è sempre nulla in confronto a ogni minimo bene che egli ne ricava, nè la società, si può sostituire all'individuo in questa valutazione. *g. d' a.*

G. Obici e G. Marchesini: **Le « amicizie » di collegio.** — Roma, Società editr. Dante Alighieri, 1898.

È uno studio largo, minuto, pieno di fatti e di osservazioni intorno alle anomalie e perversioni dell'istinto sessuale che si determinano specialmente tra fanciulle o giovanetti che vivono in comune nelle camerate di Collegio. I fatti sono pur troppo veri, ma non ci sembrano sì generali come potreb-

bero indurre a credere una lettura attenta di questo volume, prezioso per gli studi di psicopatia e anche utilissimo per chi governa un Collegio. Certamente conoscere il male ci pone in condizione di evitarlo e di provvedervi, però non bisogna esagerare col generalizzare ciò che è un risultato di alcu ature particolarmente morbos». Questi fenomeni poi non sono propr el collegio, sì di ogni raccolta addensata di individui del medesimo sesso. Il supporre che il calore dell'immaginazione sia più vivo in un collegiale che in un fanciullo che vive fuori del convitto non ci persuade pienamente perchè non è vero che un convittore p.e. non possa vedere facilmente visi di donna: purtroppo i trattati di psicopatia ne dimostrano l'esistenza in tutte le classi sociali. Anzi sotto questo punto di vista di morbosità i collegi sono spesso un impedimento al dilagarsi del male e per l'oculata vigilanza e per la facile sorveglianza che se non può essere esercitata dai superiori, l'è fatta dai compagni sempre attenti di cogliere in fallo chi per certe più intime relazioni vive quasi separato dagli altri camerati. Ci rincresce che lo spazio e il tempo non ci permettano di occuparci più degnamente di questo libro, scritto con molta efficacia e con gravi intendimenti; esso merita l'attenzione di quanti si occupano di educazione sia dei collegi, sia in famiglia nella quale è bene che la madre conosca certe anormalità del sentimento per poterle correggere, quando non avrebbe avuto l'opportunità d'impedirle. Se l'analisi delle *fiamme* è riuscita come direbbero oggi esauriente, gravi per consigli e per ottime riflessioni sono gli ultimi capitali di questo libro che raccomandiamo caldamente a chi vuol conoscere la vita umana nel suo vero aspetto senza cullarsi in un ottimismo dannoso e in un idealismo morale. Il Morselli ne ha fatto uno studio accurato il quale è stato messo avanti al trattato, come degna prefazione. Però ne ha caricate un po' le tinte e forse senza volerlo, ne ha mostrato i difetti, se difetti possono chiamarsi quell'aver considerato le amicizie solamente sotto l'aspetto erotico, giacchè era questo l'argomento che si sono proposti gli egregi autori i quali hanno saputo sì finamente lavorare che l'opera dell'uno non si distingue affatto da quella dell'altro, fondendosi in una nella chiara forma, come avevano fatto nel pensiero.

BRUNELLI: **Teorica della sovranità.** — Ferrara, Taddei, 1898.

Questo studio si divide in due parti: nella prima si esaminano storicamente *le dottrine della sovranità*; e nella seconda vengono esposti il *contenuto ed attributi della sovranità*. L'A. mostra una coltura non comune nel trattare il suo soggetto. Egli pone che il contenuto della sovranità è il principio stesso attivo della sovranità, ossia libertà civile e politica, individuale e collettiva. Non esiste il principio della sovranità fuori del suo contenuto, etc. etc. (p. 269). Gli attributi della sovranità sono l'indipendenza, la inalienabilità, l'invisibilità, l'unità, la relatività, la limitatezza, la responsabilità, l'attività.